



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel

Das emanzipatorische Potential des „islamischen  
Feminismus“ in islamischen und nicht-islamischen  
Gesellschaften

Verfasserin

Isabelle Mennig

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Internationale Entwicklung

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Petra Dannecker, M.A.

## Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b>	<b>3</b>
<b>2. Forschungsfragen</b>	<b>5</b>
<b>3. Methode</b>	<b>5</b>
<b>4. Einführung in die Thematik</b>	<b>6</b>
4.1 <i>Die schriftlichen Quellen des Islam</i>	6
4.1.1 Der Koran	6
4.1.2 Die Hadithe	7
4.2 <i>Die Frau im Islam</i>	7
4.2.1 „Zeit der Unwissenheit“ – Im Vorislam	8
4.2.2 Muhammad und die Frauen	9
4.2.3 Die Stellung der Frau im Islam	12
4.2.4 Die westliche Sicht auf die islamische Frau	19
<b>5. Feministische Anfänge in der islamischen Welt</b>	<b>27</b>
<b>6. Islamischer Feminismus – ein globaler Diskurs</b>	<b>33</b>
6.1 <i>Der Begriff</i>	33
6.2 <i>Spannungsfelder</i>	42
6.3 <i>Internet</i>	47
6.4 <i>Internationale Konferenzen</i>	48
6.5 <i>Grundlagen</i>	49
6.6 <i>Weibliche Koranexegese</i>	52
6.7 <i>Islamisch feministischer Aktionismus</i>	58
<b>7. Beispiel Malaysia</b>	<b>62</b>
<b>8. Beispiel Deutschland</b>	<b>71</b>
<b>9. Fazit</b>	<b>82</b>
<b>10. Literaturverzeichnis</b>	<b>85</b>
<b>11. Zusammenfassung</b>	<b>91</b>
<b>12. English Summary</b>	<b>93</b>
<b>13. Danksagung</b>	<b>94</b>
<b>14. Curriculum Vitae</b>	<b>95</b>

## 1. Einleitung

Die Geschichte von Malala Yousafzai aus Pakistan erschütterte die Welt. Auf die damals 15-jährige wurde im Oktober 2012 auf ihrem Schulweg ein schweres Attentat verübt, das das Mädchen mit schweren Schussverletzungen in Kopf und Hals nur knapp überlebte. Zur grausamen Tat bekannten sich in einem Schreiben die islamischen Taliban. Der Grund für das Attentat klingt aus "westlich-europäischer" Sicht harmlos, hatte sich Malala mit ihren Forderungen in Internet-Blogs, dass Mädchen in Pakistan die Möglichkeit einer Schulbildung erhalten sollen, lediglich für etwas scheinbar Selbstverständliches, ein Menschenrecht (Art. 26 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), eingesetzt. Im Februar 2013 wurde die starke junge Frau, deren Gesundheitszustand sich mittlerweile gebessert hatte, für den Friedensnobelpreis nominiert. Seit März 2013 besucht Malala Yousafzai in Großbritannien die High School und setzt sich trotz allem, was ihr widerfahren ist, weiterhin dafür ein, dass Mädchen weltweit Schulbildung nicht verwehrt wird (vgl. Yousafzai 2012).

Die Geschichte von Malala könnte den Schluss zulassen, dass Mädchen und Frauen selbst in der heutigen Zeit in islamischen Gesellschaften generell unterdrückt werden, dass ihnen grundlegende Menschenrechte wie das einer Schulbildung verwehrt werden und dass politisches und gesellschaftliches weibliches Engagement - von wem auch immer - verhindert wird, im Härtefall sogar mit solch drastischen Maßnahmen wie einem Attentat auf ein 15-jähriges Kind.

Malala entspricht nicht der im "Westen" oft gezeichneten Darstellung einer apolitischen und passiven Muslimin (was im Zuge dieser Diplomarbeit thematisiert wird). Sie ist politisch auch dann noch engagiert, wenn ihr Leben in Gefahr ist, und sie bedient sich für ihre Mission moderner Mittel, wie dem Schreiben eines Blogs im Internet, was ein hohes Maß an Aktivität erfordert und was es ihr möglich macht, sich über die Staatsgrenzen von Pakistan hinweg Gehör zu verschaffen. Ist Malala nun eine junge Frau, auf die die Bezeichnung "islamische Feministin" zutrifft?

Die Geschichte von Malala ist wohl ein extremes Beispiel, nichtsdestotrotz spiegelt sie ein Bild wider, das oft von "dem Islam" gezeichnet wird: das Bild von unterdrückten Frauen - in diesem Fall handelt es sich sogar um ein Kind -, die unter den harten

Repressionen einer traditionalistischen, patriarchalen Gesellschaft zu leiden haben und denen selbst grundlegende Rechte verwehrt werden. So einfach lässt sich das natürlich nicht sagen, auch wenn gerade das Schicksal von Malala zeigt, dass auch im 21. Jahrhundert noch im Namen des Islam unsagbare Ungerechtigkeit stattfindet und eine gleichberechtigte Behandlung von beiden Geschlechtern keine Selbstverständlichkeit ist. Polygynie, teilweise harte Körperstrafen, gesellschaftlicher Ausschluss und Verschleierungszwang für Frauen existieren auch heute noch in vielen Teilen der islamischen Welt (vgl. Schneider 2011: 69-102). Dennoch, die gesellschaftlichen und rechtlichen Bedingungen in den islamischen Ländern variieren stark, was in der öffentlichen Diskussion oft vernachlässigt wird. Zu schnell wird oft generalisiert. So heterogen wie die Landkarte der islamischen Welt sind auch die jeweiligen Antworten der muslimischen Frauen auf die gesellschaftlichen Bedingungen, auf ungleiche Behandlung und Unterdrückung. Um zu verstehen, wie die Lebensrealitäten der Frauen aussehen, muss man auch den historischen und kulturellen Kontext der islamischen Gebiete mitdenken.

“Islamische Feministinnen” - deren Handeln, Strategien und Konzepte im Mittelpunkt dieser Diplomarbeit stehen - stellen den Koran in den Fokus ihres Wirkens, setzen auf internationale Vernetzung, Wissensvermittlung, Aktivismus und Solidarisierung, was im Zuge dieser Arbeit gezeigt werden wird. Dabei beschränken sich die Aktivitäten jedoch nicht auf Frauen in islamischen Gesellschaften. “Islamische Feministinnen” in westlichen, nicht-islamischen Gesellschaften müssen sich jedoch anderen Problemen und Herausforderungen stellen, weshalb ein eigenes Kapitel der Situation in Deutschland gewidmet ist. Als genauer betrachtetes Beispiel für “islamische Feministinnen” in einer islamischen Gesellschaft dient die Organisation *Sisters in Islam* in Malaysia. Die *Sisters* sind weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt und wichtige Akteure im globalen Diskurs über “islamischen Feminismus”.

## **2. Forschungsfragen**

Beim „islamischen Feminismus“ handelt es sich um einen globalen Diskurs, und schon der Begriff alleine wird auf globaler Ebene kontrovers diskutiert und lässt viel Raum für Identifikation, aber auch Ablehnung, Abgrenzung und Verunglimpfung, wie der spätere Verlauf der Diplomarbeit zeigen wird. Der Ausdruck wird sowohl von seinen Protagonistinnen - es handelt sich hierbei tatsächlich in der Regel um Frauen, weshalb ich im Zuge dieser Diplomarbeit die weibliche Form „islamische Feministinnen“ verwenden werde - als auch von anderen Personen unterschiedlich verstanden, verwendet und diskutiert. Ich gehe der übergeordneten Frage nach, ob „Islam“ und „Feminismus“ ein Widerspruch in sich ist – was ein häufiger Vorwurf ist (siehe hierzu z.B. Kapitel 4.2.4 und 6.1) - oder ob in einem „islamischen Feminismus“ emanzipatorisches Potential steckt. Falls dem so ist, worin liegen die Potentiale eines „islamischen Feminismus“, die Situation von muslimischen Frauen in den unterschiedlichen Kontexten zu verändern, in denen sie diskriminiert werden? Und was bedeutet Emanzipation für „islamische Feministinnen“ in ihren jeweiligen politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Kontexten? In welchen Spannungsverhältnissen stehen „islamische Feministinnen“ in ihren islamischen, aber auch „westlichen“, nicht-islamischen Gesellschaften? Und wie wirkt sich das auf die emanzipatorischen Strategien und Konzepte aus?

## **3. Methode**

Zur Beantwortung der Forschungsfragen habe ich bestehende deutschsprachige und englischsprachige Literatur zum Thema herangezogen. Die Datenlage ist als umfangreich zu bezeichnen, sowohl was Primär- als auch Sekundärliteratur anbelangt. Einen ersten Einblick ins Thema gab Irene Schneiders 2011 erschienenes Buch „Der Islam und die Frauen“. Amina Waduds bekanntes Buch „Qur’an and Women“ gehörte genau so zu meinen Primärquellen wie auch Publikationen anderer bekannter Protagonistinnen eines „islamischen Feminismus“ wie Leila Ahmed, Riffat Hassan oder Fatima Mernissi. Zum Thema sind außerdem von vielen IslamwissenschaftlerInnen und anderen WissenschaftlerInnen wie HistorikerInnen, SoziologInnen, TheologInnen oder EthnologInnen Publikationen erschienen, von denen einige ebenfalls für diese Diplomarbeit verwendet wurden. Zudem spielten Internetquellen eine wichtige Rolle, vor

allem bei den konkreten Aktionsbeispielen (z.B. Malaysia und Deutschland), da hier die Informationen zu einem großen Teil online erhältlich waren. Internetquellen haben aber auch deshalb eine wichtige Bedeutung, da der globale Diskurs zum Thema nicht nur auf akademischer Ebene durch Publikationen und Konferenzen stattfindet, sondern auch im Internet, hier z.B. auf Social Media Plattformen wie Facebook oder Twitter.

## **4. Einführung in die Thematik**

### **4.1 Die schriftlichen Quellen des Islam**

Koran und Hadithe sind die schriftlichen Quellen des Islam. Vor allem der Koran bildet den spirituellen Wegweiser für alle gläubigen MuslimInnen. Darüber hinaus gibt er auch konkrete Anweisungen, was eine gute muslimische Lebensführung anbelangt. Auch das Geschlechterverhältnis wird in Koran und Hadithen umfassend besprochen, was sich bis heute auf Gesetzgebungen islamischer Länder auswirkt und die realen Lebenswelten von Frauen beeinflusst (vgl. Schneider 2011: 35-36). Für „islamische Feministinnen“ sind die schriftlichen Quellen Dreh- und Angelpunkt bzw. Hauptbezugsquellen ihres Wirkens, worauf ich später noch ausführlich eingehen werde. Zu Beginn dieser Diplomarbeit werde ich deshalb zum Verständnis als Einführung in die Thematik kurz erläutern, worum es sich beim Koran und den Hadithen handelt, die die Grundlage des islamischen Glaubens bilden und somit für Muslime und auch Musliminnen in aller Welt fester Bestandteil und Pfeiler ihres islamischen Daseins darstellen (vgl. Spuler-Stegemann 2007: 44-49).

#### **4.1.1 Der Koran**

Der Koran ist das heilige Buch der MuslimInnen. Er wurde dem Propheten Muhammad durch den Engel Gabriel offenbart. In ihm sind die Offenbarungen Gottes an Muhammad verschriftlicht. Der muslimische Glaube besagt, dass jedes einzelne Wort in dieser heiligen Schrift von Gott direkt kommt. Der Koran bietet nicht nur spirituelle Wegweisung für MuslimInnen, sondern gibt auch ganz konkrete Anleitungen dafür, wie man ein Gott gewolltes Leben führt. Das arabische Wort *Qu'ran* bedeutet „Rezitation“ und auch „Lesung“. Das heilige Buch des Islam besteht aus 114 Suren, benannten Textabschnitten, die von der längsten bis zur kürzesten geordnet sind. Die Suren sind wiederum in Verse aufgeteilt (vgl. Spuler-Stegemann 2007: 44-45). Der Begriff Islam

bezieht sich sowohl auf den Koran und den vom Propheten weitergegebenen Lehren der Religion als auch auf „den Prozess, wie diese Glaubensgrundlagen über Jahrhunderte hinweg sowohl von muslimischen Gelehrten als auch in der muslimischen Bevölkerung verstanden und praktiziert wurden.“ (Bilgin 1997: 1999)

#### **4.1.2 Die Hadithe**

Die Sunna bzw. die Hadithe ergänzen den Koran. Hierbei handelt es sich um die verschriftlichten überlieferten Aussagen des Propheten, also das, was Muhammad im Laufe seines Lebens gesagt hat oder haben soll sowie um Berichte über seine Handlungsweisen und Billigungen. Zusammengetragen wurden diese in Sammlungen. Die Beispiele dieser islamischen Tradition stellen oft Antworten des Propheten auf konkrete Fragen seiner AnhängerInnen dar (vgl. Spuler-Stegemann 2007: 48-49).

#### **4.2 Die Frau im Islam**

Wie bereits erwähnt, wird einem „islamischen Feminismus“ häufig ein Widerspruch in sich unterstellt. Denn auf eine muslimische, vielleicht sogar verschleierte Frau, die scheinbar unterdrückt und apolitisch ist und die einem typischen „westlichen“ Bild einer feministischen, emanzipierten Frau keineswegs entspricht, könne die Bezeichnung „Feministin“ nicht zutreffen. Im Gegenteil werden - nicht nur, aber gerade auch - Kopftuch tragende bzw. verschleierte Frauen häufig als zu befreien betrachtet und nicht als selbstbestimmte Subjekte angesehen (siehe hierzu Kapitel 4.2.4). Ohne Frage gibt es Unterdrückung und himmelschreiende Ungerechtigkeiten, mit denen viele islamische Frauen in ihren Kontexten zu kämpfen haben. Von Gleichberechtigung und Gleichstellung in rechtlicher oder sozialer Hinsicht ist die Realität in vielen Regionen der islamischen Welt noch immer weit entfernt (vgl. Schneider 2011: 69-102). Jedoch ist die Stellung der Frau in Geschichte und Gegenwart der islamischen Welt facettenreich und vielfältig und man kann sie nicht auf die erwähnten Attribute reduzieren. Nicht zu vergessen sind auch islamische Frauen, die in „westlichen“, nicht-islamischen Gesellschaften leben und dort ganz andere Rahmenbedingungen und Herausforderungen vorfinden. Um ein etwaiges emanzipatorisches Potential eines „islamischen Feminismus“ herauszuarbeiten, werde ich mich im Folgenden zunächst der Stellung der Frau im islamischen Glauben und in der islamischen Lebensweise widmen. Zum besseren Verständnis ist es zudem wichtig, einen Vergleich mit der vorislamischen Zeit sowie der

Frühzeit des Islam anzustellen, denn „islamische Feministinnen“ beziehen sich in ihrer Argumentation häufig auf Frauen aus der Geschichte und verweisen auf gesellschaftliche und politische Umstände dieser Epochen, wie im Laufe dieser Arbeit noch gezeigt werden wird. Zudem halte ich es für wichtig, auch auf den Kontext der Entstehung des Korans und der Hadithe einzugehen, da diese - wie in Kapitel 4.1 ausgeführt - den Mittelpunkt des islamischen Daseins darstellen, bis heute Gesetzgebungen in islamischen Gesellschaften beeinflussen und im Zentrum des Wirkens von „islamischen Feministinnen“ stehen. Der Vorwurf eines Widerspruchs in sich in Bezug auf einen „islamischen Feminismus“ ist auch von einer „westlichen“ Sicht auf „die“ islamische Frau geprägt, weshalb diesem Thema im Folgenden ein eigenes Unterkapitel gewidmet wird. Dies betrifft nicht nur Frauen in islamischen Gesellschaften, sondern gerade auch Musliminnen in „westlichen“ Ländern. Deren Selbstwahrnehmung kann von dieser Außensicht strukturiert und ihr Handeln beeinflusst sein.

#### **4.2.1 „Zeit der Unwissenheit“ – Im Vorislam**

Der Beginn des Islam bedeutet eine Zäsur im gesamten gesellschaftlichen und religiösen Leben der frühen MuslimInnen des 7. Jahrhunderts. Die Zeit des Vorislam stellt einen Kontrapunkt zum Islam dar, auf den wie erwähnt „islamische Feministinnen“ immer wieder Bezug nehmen (siehe z.B. Kapitel 6, 7 und 8). Von islamischer, aber vor allem auch von islamistischer Seite, wird oft argumentiert, dass sich mit dem Islam die Stellung der Frau gegenüber der Zeit vor dem Islam - also der Zeit vor den Offenbarungen Gottes an Muhammad - deutlich verbessert hat. Es wird darauf verwiesen, dass mit dem Koran sowohl die Tötung von Neugeborenen als auch die Leviratehe, die Ehe einer Witwe mit ihrem Schwager, also dem Bruder ihres verstorbenen Ehemanns, verboten wurde. Zudem wurde die Anzahl der erlaubten Verstoßungen der Frau durch ihren Mann eingeschränkt. Jedoch stehen größere Freiheiten der vorislamischen Frauen restriktiveren Sexualregeln in islamischen Zeiten gegenüber (vgl. Schneider 2011: 43). Andere Quellen, aber die deutsche Professorin für Arabistik und Islamwissenschaften Irene Schneider weist hier auf die schwierige und teilweise widersprüchliche Quellenlage hin, sprechen von einem Patriarchat. Einzelne Beispiele zeigen zumindest, dass Frauen nicht unbedingt eine untergeordnete Stellung hatten, wie Schneider herausarbeitet. Als ein bekanntes Beispiel nennt sie Khadidja, Muhammads erster Ehefrau, die er noch vor seiner ersten Offenbarung in Mekka ehelichte. Khadidja war eine erfolgreiche Handelsunternehmerin



und auch um einiges älter als Muhammad. Sie war es auch, die die Ehe mit Muhammad initiierte. Aufgrund ihrer wirtschaftlichen Unabhängigkeit konnte sie es sich leisten, nach den ersten Offenbarungen, die Muhammad verunsicherten, zu ihm zu stehen. Die vorislamische arabische Religion - das war einer der Gründe, weshalb Muhammad mit seinem monotheistischen Glaubensbild in Mekka angefeindet wurde und weswegen er nach Medina auswanderte bzw. flüchtete - kannte außerdem neben vielen Göttern auch viele Göttinnen. Ursprünglich kamen davon auch welche im Koran vor. Die Göttinnen hatten im kulturellen Leben der Menschen in Mekka eine wichtige Bedeutung. Diese Bedeutung änderte sich jedoch mit Muhammad und seiner monotheistischen Glaubenslehre (vgl. Schneider 2011: 16-23, vgl. Afshar 1996: 199).

#### **4.2.2 Muhammad und die Frauen**

Es lohnt sich, einen genaueren Blick auf das Verhältnis des Propheten zu den Frauen seiner Zeit zu werfen. Wie Irene Schneider umfassend analysiert (Schneider 2011: 24-37), spielten viele dieser frühen Frauen sowohl im religiösen Leben als auch in der Gesellschaft des frühen Islam eine wichtige Rolle. Sie sind bis heute bedeutende Bezugsquellen in den Argumentationen „islamischer Feministinnen“ in ihrem Kampf gegen Ungleichheit und Ungerechtigkeiten (siehe weiter unten in diesem Kapitel). Auch nach Khadidjas Tod gab es verschiedene Frauen in Muhammads Leben, die von großer Bedeutung waren und sind, und zwar sowohl im Leben des Propheten selbst als auch später im religiösen Glauben der MuslimInnen. Sowohl die sogenannten Prophetengenossinnen - die es genau so wie männliche Prophetengenossen gab - als auch seine Ehefrauen, allen voran Aischa, sowie seine Tochter Fatima, erlangten wichtige symbolische und praktische Bedeutung und sind bis in die heutige Zeit mit einem ausgesprochenen Prestige behaftet. Die Prophetengenossinnen standen - wie der Name schon vermuten lässt - in direktem Kontakt mit dem Propheten. Sie kannten ihn persönlich, haben mit ihm gesprochen und seine Antworten aus erster Hand erhalten. Sie gehörten zu den ersten, die den Glauben des Islam annahmen und wurden zu einem wichtigen Teil der Überlieferungskette. Ihre Aussagen haben bis heute große Glaubwürdigkeit. Ihre überlieferten Traditionen erläutern zahlreiche Details des Religionsgesetzes und kultureller Praktiken. Schneider nennt Ibn Sa'd (gest. 845), Autor eines biographischen Lexikons, das 117 Frauen erwähnt, die Muhammad unterstellt

waren und 359 Konvertitinnen aus Medina, wohin Muhammad im Jahre 622 von Mekka ausgewandert war. Es gibt zudem Berichte, die Frauen nennen, die in Muhammads Kämpfe rund um die Auswanderung von Mekka nach Medina verwickelt waren, teilweise als Kämpferinnen, teilweise als Krankenschwestern. In Medina wurde Muhammad im Gegensatz zu Mekka von den BewohnerInnen anerkannt und zum spirituellen und politischen Führer von Gefolgsleuten aus Medina und Mekka. Hier änderte sich außerdem der Charakter seiner göttlichen Offenbarungen. Diese waren in Mekka eher von religiöser Natur, in Medina handelte es sich vermehrt um konkrete Regeln für ein Zusammenleben der Menschen. Die marokkanische Soziologin und Feministin Fatima Mernissi ortet hier die Entstehung der Scharia, des islamischen Rechts: „It can be said that it was at Medina that Islam as *shar'ia*, social law of divine origin, was born“ (Mernissi 1998: 29, Hervorhebung im Original). In den Offenbarungen von Medina spiegeln sich auch die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umstände der Zeit in diesem Bereich der Erde wider. Das ist wichtig, denn viele dieser Verse betreffen das Geschlechterverhältnis und beeinflussen bis zum heutigen Tag Rechtssprechungen und Gesetzestexte in der islamischen Welt. Die Frage, die sich deshalb heute viele stellen, ist, ob diese Offenbarungen für ein Zusammenleben in der heutigen Zeit noch maßgeblich sein können. Neben Khadidja und den Prophetengenossinnen wurden vor allem auch seine Ehefrau Aischa und seine Tochter Fatima, zu der er ein enges Verhältnis pflegte, zu wichtigen weiblichen Figuren im Islam (vgl. Schneider 2011: 24-37, vgl. Mernissi 1998: 25-37, vgl. Afshar 1996: 199). Schneider bezieht sich auf Mernissi, die die Bedeutung der Frauen um Muhammad herum als sehr einflussreich beschrieb:

„Die marokkanische Soziologin Fatima Mernissi beschrieb beispielsweise die Frauen Muhammads als dynamische, einflussreiche und aktive Mitglieder der Gemeinschaft, die eine regelrechte Protestbewegung initiiert hätten. Fast erhält man den Eindruck, sie seien Vorläuferinnen der Frauenbewegungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gewesen.“ (Schneider 2011: 27)

Schneider verweist aber auch hier wieder auf die dürftige Quellenlage. Fest steht, dass Muhammad viele Ehefrauen hatte, von bis zu vierzehn ist die Rede. Da ein Mann nach koranischer Offenbarung aber lediglich vier Frauen haben darf, wurde Muhammad also mit einem Sonderrecht ausgestattet. Aischa war seine Lieblingsfrau, er heiratete sie, als sie gerade einmal sechs Jahre alt war. Die Ehe wurde nach der Auswanderung nach Medina vollzogen, als Aischa ca. neun Jahre alt war, was in der vorislamisch-

frühislamischen Gesellschaft nichts Anrühiges darstellte und im islamischen Recht in Folge als Mindestalter für eine Heirat angesetzt wurde. Selbst im 20. Jahrhundert wurde von Gelehrten dieses Alter noch mit Verweis auf Aischa als Untergrenze vorgeschlagen (vgl. Schneider 2011: 28-31). In der Realität wurden aber auch höhere Mindestalter gesetzlich festgelegt, wie beispielsweise im Jahr 2004 in Marokko mit 18 Jahren für Männer und Frauen gleichermaßen (vgl. Schneider 2011: 31, 75, vgl. Sisters in Islam o. J. a). Während Aischa als politisch aktiv gilt - bekannt ist unter anderem ihre Teilnahme an der sogenannten Kamelschlacht - schreibt man Fatima kein politisches Engagement zu. Ihre Söhne Husein und Hasan begründen den Stammbaum der prophetischen Abkömmlinge, die bei der Schia Imame genannt werden. Die Tradition sagt, dass Muhammad sie bei dem Bestreben, die Zweitehe ihres Ehemannes zu verhindern, unterstützt haben soll (vgl. Schneider 2011: 27-33).

In der heutigen Zeit berufen sich wie erwähnt viele „islamische Feministinnen“ in ihren religiösen Argumentationen auf diese Frauen des „goldenen Zeitalters“. Als Beispiel kann eine Argumentation der malaysischen *Sisters in Islam*, einer der wichtigsten Organisationen weltweit für Gerechtigkeit und Gleichheit im Islam, zum Thema Polygamie dienen (Sisters in Islam o. J. b). Die *Sisters* stellen mit Bezug auf den Koranvers 4:3 zum Thema Polygamie (zum Wortlaut des Verses siehe Kapitel 4.2.3) fest, dass es eine koranische Offenbarung war, die die Anzahl der erlaubten Ehefrauen auf vier festgelegt hat. In der vorislamischen Zeit ehelichten Männer so viele Frauen wie sie wollten, es gab keinerlei Beschränkung. Die Offenbarung rät außerdem zu Monogamie, wenn die Gefahr besteht, dass der Mann nicht alle Frauen gerecht behandeln kann. Die *Sisters* erläutern aber auch den historischen Kontext zu dieser Offenbarung, nämlich dass dieser Vers nach einem Kampf – dem Uhud-Kampf – kundgetan wurde, bei dem viele Männer ums Leben kamen und es folglich viele Witwen und Waisen zu versorgen gab. In diesem Kontext – so die *Sisters in Islam* - wurde Polygamie toleriert, um das Wohl der Hinterbliebenen zu gewährleisten. Personen, die heute noch auf die Sunna, also die Praxis des Propheten, verweisen würden, um Polygamie zu rechtfertigen, würden die Tatsache ignorieren, dass Muhammad selber mehr als 25 Jahre mit nur einer Frau verheiratet gewesen sei, nämlich mit Khadidja, und dass die polygame Lebensweise Muhammads nach Khadidjas Tod auf politische Gründe zurückzuführen sei. Außerdem verweisen die *Sisters in Islam* auf den Hadith, in dem der Prophet seinem Schwiegersohn, Fatimas

Ehemann, verboten hat, weitere Frauen zu heiraten (vgl. Sisters in Islam o. J. b, vgl. El-Nimr 1996: 100, vgl. Bilgin 1997: 205-206).

#### **4.2.3 Die Stellung der Frau im Islam**

In Folgenden werde ich die Stellung der Frau im Islam analysieren, und zwar sowohl was ihre Position innerhalb des islamischen Glaubens betrifft als auch in Bezug auf gesellschaftliche Aspekte. In beiden Bereichen ist von Relevanz, welche Stellung die schriftlichen Quellen Koran und Hadithe der Frau einräumen. Sprich: welche Position hat Gott für die Frau vorgesehen und durch den Koran festgelegt?

Von den 6238 Versen im Koran betreffen ca. hundert rechtliche Belange, viele von ihnen werden in ihrer Auslegung kontrovers diskutiert, auch und gerade was Frauen betrifft. Die Übersetzung aus dem Arabischen und die Interpretation der Koranstellen waren in der Vergangenheit eine rein männliche Angelegenheit. Viele dieser Versauslegungen sind deshalb nicht nur von einem theologischen Standpunkt aus umstritten, sondern auch weil ihnen eine frauenfeindliche, patriarchalische Prägung vorgeworfen wird, die juristische Bereiche und somit die realen Lebenswelten von Frauen in islamischen Gesellschaften selbst in der heutigen Zeit noch beeinflusst (vgl. Schneider 2011: 35-36). Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Alphabetisierungsrate der Frauen in islamischen Gebieten, vor allem im ländlichen Bereich, zu den niedrigsten der Welt gehört (vgl. Deutsche UNESCO-Kommission 2006). Doch immer mehr Frauen vertreten die Ansicht, dass Religion oft zu ihrer Unterdrückung instrumentalisiert wurde und Gesetze in Teilen der islamischen Welt unter dem Deckmantel der Islamisierung durchgesetzt wurden. Hierbei wurde und wird beispielsweise argumentiert, dass nach den verschriftlichten Quellen des Islam der Erbschaftsanteil des Mannes doppelt so hoch sei wie der der Frau, dass die Zeugenaussage des Mannes so viel wert sei wie die von zwei Frauen und dass dem Propheten zufolge Frauen sowohl im Gebet - wegen der Menstruation, die als unrein gilt und während der sie keine religiösen Tätigkeiten nachgehen können - als auch nach ihren Geisteskräften - weil ihre Zeugenaussagen nur halb so viel wert seien wie die eines Mannes - defizitäre Wesen seien (vgl. Hassan 1997: 217-219).

Aber woher stammen diese Ansichten? Es sind immer wieder vor allem folgende traditionell ausgelegte Verse, die herangezogen wurden und werden, um eine Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau bzw. eine Unterordnung der Frau unter den Mann zu rechtfertigen. Es gibt eine Vielzahl an Übersetzungen vom Arabischen ins Deutsche, die folgenden Verse stammen aus einer häufig verwendeten bzw. gängigen Übersetzung von Rudi Paret aus dem Jahr 2001:

Eine rechtliche Überlegenheit des Mannes über die Frau geht laut traditionellen Korankommentatoren beispielsweise aus Vers 2:228 hervor:

*„ ... Und die Männer stehen (bei alledem) eine Stufe über ihnen [den Frauen, Anm. IM] ...“ (Paret 2001: 34)*

Der wohl am kontroversesten diskutierte Vers, aus dem sich bei entsprechender Deutung eine allgemeine Hierarchie sowie eine wirtschaftliche Verantwortung des Mannes gegenüber der Frau ablesen lässt, ist 4:34:

*„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt (d.h. weil Gott darum besorgt ist, daß es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, daß (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie auch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.“ (Paret 2001: 64)*

Ein weiterer oft zuungunsten von Frauen ausgelegter Vers ist der sogenannte Polygamievers 4:3:

*„Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt?), (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele)*

*nicht gerecht zu (be)handeln, dann (nur) eine, oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, Unrecht zu tun.“ (Paret 2001: 60)*

Die Thematik der Verschleierung der Frau und die Geschlechtertrennung werden ebenfalls an mehreren Stellen im Koran erwähnt, z.B. in Sure 24:30-31. Hier wird deutlich, dass das Bedeckungsgebot und die Segregation in erster Linie Frauen – aber auch die Männer – betrifft. Diese werden sogar als erste genannt:

*„Sag den gläubigen Männern, sie sollen (statt jemandem anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren). So halten sie sich am ehesten sittlich (und rein) (w. das ist lauterer für sie). Gott ist wohl darüber unterrichtet, was sie tun. Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren), den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (normalerweise) sichtbar ist, ihren Schal sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemand (w. nicht) offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stieföhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen (d.h. den Frauen, mit denen sie Umgang pflegen?), ihren Sklavinnen (w. dem, was sie (an Sklavinnen) besitzen), den männlichen Bediensteten (w. Gefolgsleuten), die keinen (Geschlechts)trieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen. Und sie sollen nicht mit ihren Beinen (aneinander)schlagen und damit auf den Schmuck aufmerksam machen, den sie (durch die Kleidung) verborgen (an ihnen) tragen (w. damit man merkt, was sie von ihrem Schmuck geheim halten). Und wendet euch allesamt (reumütig) wieder Gott zu, ihr Gläubigen! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.“ (Paret 2001: 246)*

Darüber hinaus sind im Koran genaue Strafen für diverse Vergehen für Männer und Frauen festgelegt, wie beispielsweise hundert Peitschenhiebe für unerlaubten Sexualverkehr. Die im Koran festgelegten Strafen bezüglich Sexualität und einiger

anderer Bereiche werden *Hudud*-Strafen (arabisch. Grenzen) genannt. Das gesamte Verhalten der Frauen wird im Koran aber generell umfassender geregelt als das der Männer. Außerdem werden verschiedene rechtliche Belange geregelt, die in der Realität konkrete benachteiligende Auswirkungen für Frauen haben. Zum Beispiel wie erwähnt im Erbrecht der geringere Erbanteil für Frauen oder im Prozessrecht die halbe Wertigkeit einer Frauenaussage. Diese Regelungen gelten in modernen islamischen Gesetzgebungen noch heute (vgl. Schneider 2011: 37-42, 86-92).

Neben den Koranversen existieren diverse Hadithe, die ebenfalls oft herangezogen werden, um eine Hierarchie der Geschlechter zu rechtfertigen. Zur halben Wertigkeit der weiblichen Zeugenaussage und der Beschreibung von Frauen als defizitäre Wesen gibt es beispielsweise folgendes bekanntes Hadith:

*„Anlässlich des Opferfestes – oder es kann auch das Fest des Fastenbrechens gewesen sein – begab sich der Gesandte Gottes (S) zum Gebetsplatz. Als er bei den Frauen vorüberkam, blieb er stehen und sagte zu ihnen: ‚Ihr Frauen, ich rate euch, Almosen zu geben! Denn ich habe gesehen, dass daß die Mehrzahl der Höllenbewohner Frauen sind.‘ Die Frauen fragten ihn: ‚Wie kommt das, o Gesandter Gottes?‘ – ‚Frauen fluchen häufig und sind oft undankbar gegenüber ihren Ehemännern. Auch sah ich nie jemandem mit weniger Verstand und geringerer Religiosität als manche von euch! Und ihr könnt selbst einen einsichtigen Mann betören!‘ Die Frauen fragten: ‚Aber warum ist unsere Religiosität und unser Verstand mangelhaft, o Gesandter Gottes?‘ Er erwiderte: ‚Ist es nicht so, daß der Zeugenaussage einer Frau nur das halbe Gewicht derselben eines Mannes zukommt?‘ – ‚Doch, natürlich!‘ – ‚Der mangelnde Verstand der Frau ist der Grund dafür! Und ist es nicht so, daß eine Frau während ihrer Menstruation nicht betet und nicht fastet?‘ – ‚Doch.‘ – ‚Das ist die mangelhafte Religiosität der Frauen.‘“ (Ferchl 1991: 82)*

Insgesamt ist wichtig zu bedenken, dass schon in den Übersetzungen subjektive Meinungen enthalten sein können.

Es gibt jedoch auch Koranstellen - und hier kommen vor allem „islamisch-feministisch“ argumentierende Frauen ins Spiel -, aus denen eine Gleichwertigkeit von Männern und Frauen abgeleitet werden kann. So wurden dem Koran zufolge Männer und Frauen aus einer einzigen Seele erschaffen, was bei Herannahme der entsprechenden Koranstellen belegt werden kann. Der Mensch, sowohl der Mann als auch die Frau, „ist mit einer ihm eigenen Würde von Gott als sein Stellvertreter auf Erden geschaffen worden.“ (Safwat 1999: 39)

Eine Gleichwertigkeit der Geschlechter kann auch Vers 4:124 aussagen:

*„Diejenigen aber, die handeln, wie es recht ist, (gleichviel ob) männlich oder weiblich, und dabei gläubig sind, werden (dereinst) in das Paradies eingehen, und ihnen wird (bei der Abrechnung) nicht ein Dattelkerngrübchen (?) Unrecht getan.“* (Paret 2001: 73)

Vers 33:35 stellt fest, dass beide Geschlechter gleiche Pflichten haben:

*„Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Gott) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist, (oder: die sich des (unerlaubten) Geschlechtverkehrs enthalten (?), w. die ihre Scham bewahren) und die Gottes ohne Unterlaß (w. viel) gedenken, - für sie (alle) hat Gott Vergebung und gewaltigen Lohn bereit.“* (Paret 2001: 295)

Außerdem ist ein Hadith überliefert, in dem der Prophet sagt: *„In der Tat, die Frauen sind Zwillingsschwestern der Männer.“* (Safwat 1999: 41)

Bei Herannahme der betreffenden Verse besteht also eine spirituelle, religiöse Gleichheit der Geschlechter. Generell werden im islamischen Glauben die Geschlechter jedoch komplementär gedacht, sich ergänzend, mit jeweils zugeschriebenen Rechten und Pflichten, Fähigkeiten und Rollen. Diese sind keine Frage der Sozialisation, sondern von Natur aus gegeben. Daraus ergeben sich unterschiedliche Rechte und Pflichten:

“Die Gleichheit der Geschlechter vor Gott schließt nicht aus, daß ihnen in der Schöpfung verschiedene Aufgaben zugewiesen werden, wodurch sich unterschiedliche soziale Rollen und



Arbeitsteilungen ergeben. Im Islam besitzen Männer und Frauen gleiche, jedoch nicht immer völlig identische Rechte.” (Safwat 1999: 42)

Was die gesellschaftliche Stellung der Frau im Islam anbelangt, so ist diese stark von der Bedeutung von Familie und Ehe geprägt, die die Basis der Gesellschaft darstellen. Das Geschlechterverhältnis basiert auf der Ehe als wichtigster Institution im Zusammenleben einer Gesellschaft. Die Eheleute sollen Kinder zeugen und für die gegenseitige sexuelle Befriedigung sorgen. Die Grundlage für die Eheschließung ist die Zahlung des Brautgelds an die Braut direkt, nicht an ihren Vater. Üblich ist außerdem, dass die Brautleute einen islamischen Ehevertrag abschließen. Bis heute ist Brautgeld fester Bestandteil eines solchen Ehevertrages. Der Koran legt fest, wer für die Ehe erlaubt (arab. *halal*) bzw. für die Ehe verboten (arab. *mahram*) ist. Üblich ist außerdem, dass dem Ehemann der Unterhalt der Frau obliegt (vgl. Schneider 2011: 36-37). Die Familie ist ein hierarchisch geordnetes System mit Oberhaupt Ehemann, in dem Schutz und Unterstützung, aber auch Kontrolle, stattfinden. Individuelle Freiheiten sind oft nicht vorgesehen, denn diese könnten im Widerspruch zu den Interessen der Familie und den religiösen Normen der islamischen Gesellschaft stehen. Allerdings ist in Folge kapitalistischer Produktionsbedingungen in der heutigen Zeit häufig ein Aufbrechen dieser Familienbindungen zu beobachten. Mögliche Zwänge und die Kontrolle durch die Familie gehen dadurch verloren, aber auch die Absicherung, Identität und der Schutz, den sie bietet (vgl. Herrmann 2009: 14-15, vgl. Laudowicz 1992: 50). Muslimische emanzipierte Frauen werden in islamischen Gesellschaften oft nicht als modern im Sinne von fortschrittlich angesehen, sondern als Ausdruck einer negativ konnotierten “Verwestlichung”. Die Islamwissenschaftlerin Riffat Hassan erklärt den Zusammenhang:

“Dies ist möglich, weil sie (die emanzipierte Frau, Anm. IM) das zu verletzen scheint, was traditionelle Gesellschaften als notwendige Grenze betrachten zwischen einer privaten Sphäre, in die die Frauen gehören, und einer öffentlichen Sphäre, die den Männern gehört. Die Gegenwart von Frauen im Raum der Männer wird als extrem gefährlich aufgefaßt, denn wann immer ein Mann und eine Frau allein sind, muß einem bekannten *Hadith* zufolge auch *ash-Shaitan* (der Satan) anwesend sein.” (Hassan 1997: 218, Hervorhebungen im Original)

Zusammenfassend kann man sagen, dass die religiöse und spirituelle Stellung der Frau stark von den schriftlichen Quellen des Islam – dem Koran und den Hadithen – determiniert ist. Die „weltliche“ Stellung der Frau in islamischen Gesellschaften ist von den rechtlichen Rahmenbedingungen bestimmt, die ihrerseits in gewissen Bereichen stark durch den Koran beeinflusst sind. Hier ist vor allem das Ehe- und Familienrecht

betroffen. Zu guter Letzt ist die Rolle der Frau im Islam aber vor allem auch von traditionellen Praktiken bestimmt, die ebenfalls wiederum vom religiösen Leben und dem Koran bzw. seinen traditionellen Interpretationen determiniert sind. Diese drei genannten Bereiche sind nicht strikt voneinander zu trennen. Sie einzeln zu benennen macht jedoch deutlich, wieviel Gewicht die schriftlichen Quellen auf viele Ebenen der realen Lebenswelten von muslimischen Frauen besitzen. Und hier lässt sich erahnen, wieviel Einfluss traditionelle männliche Koranübersetzungen und Koraninterpretationen deshalb noch immer auf Frauen haben. Nicht zu vergessen sind islamische Frauen, die in „westlichen“, nicht-islamischen Gesellschaften leben. Sie können in einem anderen, in der Regel liberaleren Kontext, agieren. Vor allem auch die rechtlichen Bedingungen in westlichen Gesellschaften sind andere, da nicht vom Koran bestimmt.

#### **4.2.4 Die westliche Sicht auf die islamische Frau**

Islamische Frauen - und hier sind es, wie im Folgenden aufgezeigt wird, gerade auch jene, die in nicht-islamischen Gesellschaften leben - sind vielfach einem kritischen und prüfenden „westlichen Blick“ ausgesetzt. Um die Frage beantworten zu können, was von „islamischen Feministinnen“ in westlichen Gesellschaften als emanzipatorisch angesehen wird, müssen wir die Klischees, Vorurteile und Zuschreibungen von westlicher Seite auf „die“ islamische Frau verstehen. Ansonsten verstehen wir den Kontext nicht, in dem diese agieren und reagieren. Wie im Folgenden aufgezeigt wird, ist jedoch auch die „islamische Sicht“ auf „die westliche“ Frau von Relevanz, wenn es darum geht, sich als „islamische Feministin“ in einer nicht-islamischen Gesellschaft zu positionieren und zu emanzipieren.

Wie bereits erwähnt, ist der Vorwurf eines Widerspruchs in sich in Bezug auf einen „islamischen Feminismus“ auch von einer „westlichen“ Sicht auf „die“ islamische Frau geprägt. Und obwohl es „die“ prototypische „islamische Frau“ genau so wenig wie „den Islam“ gibt, besteht in „westlichen“ Gesellschaften seit Jahrhunderten ein bestimmtes Bild von ihr, das geprägt von der Vorstellung einer orientalischen Lebenswelt ist. Der von Edward Said charakterisierte „Orientalismus“ beschreibt den Orient, der jahrhundertlang Rivale des Okzidents war. Er wurde „nach seiner Unterwerfung im Imperialismus in die Vision einer universalistischen Menschheitsentwicklung eingebunden und dabei zugleich als das Andere auf einer unteren Stufe eingeordnet“ (Rommelspacher 2009: 399). Der „westliche Blick“ mit seinen Vorurteilen und Klischees richtet sich hingegen nicht auf andere große islamische Gebiete wie beispielsweise Indonesien, Malaysia oder Teile Afrikas, wie die österreichische Soziologin und Islamwissenschaftlerin Gabriele Rasuly-Paleczek herausstreicht. Die vielfältigen sozio-ökonomischen und kulturellen Begebenheiten, Unterschiede zwischen ländlichen und urbanen Gegenden sowie in den verschiedenen sozialen Schichten würden außerdem in der Regel außer Acht gelassen (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: 13-15). Vor allem im 19. Jahrhundert regte der Orient die Fantasie von SchriftstellerInnen, KünstlerInnen und Reisenden an. Auf der einen Seite gab es die Vorstellung der verschleierten Frau, auf der anderen Seite die von zügellosen Ausschweifungen im Harem. Das Bild einer dem Mann unterworfenen und bedingungslos gehorchenden Frau wurde gezeichnet. Aber auch ein Bild der Sinnlichkeit entstand in Reiseberichten, Illustrationen und auch in der Literatur,

wobei es sich aber um westliche Vorstellungen handelte, wie Rasuly-Paleczek bemerkt. Ein Leben im Harem kam sowohl damals wie heute aber nur in bestimmten Schichten vor, eine komplette Verschleierung zudem primär im städtischen Bereich (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: ebd.). Dass das Leben in einem Harem mit der oben beschriebenen Vorstellung nicht viel gemein hat, kommt beispielsweise in der Autobiografie „Erinnerungen“ der persischen Prinzessin Tadj as-Saltana aus dem Jahr 1914 oder in der Autobiografie „Der Harem in uns“ aus dem Jahr 1994 von Fatima Mernissi zum Ausdruck. Beide beschreiben eine Welt der großen Abgeschlossenheit, nicht der beschriebenen Erotik (vgl. Schneider 2011: 137-139). Im 20. Jahrhundert entwickelte sich „der Islam“ immer mehr zu einem Feindbild der „westlichen Zivilisation“. Mit der iranischen Revolution 1979 kam auch die Stellung der Frau in islamischen Gesellschaften wieder verstärkt ins Zentrum des westlichen Interesses und seiner Be- und Verurteilung. Durch das iranische Regime und die Wiedereinführung der Verschleierungspflicht für die Frau sowie der Scharia (auch in einer Reihe anderer Staaten, z. B. im Sudan und in Pakistan), wurde die islamische Welt erneut zum Synonym für Frauenunterdrückung und Patriarchat. Rasuly-Paleczek weist darauf hin, dass dies eine undifferenzierte Sichtweise ist, denn Frauenunterdrückung ist nicht per se etwas Islamisches (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: 15-16). Andere Gegebenheiten, die Einfluss auf gesellschaftliche Strukturen haben, werden durch so eine Sichtweise gänzlich außer Acht gelassen:

„In diesem Zusammenhang weisen viele rezente Beobachter [...] darauf hin, daß die Schari'a nur zu einem sehr geringen Teil das Leben der Frauen bestimmte und es vielmehr gewohnheitsrechtliche Maßnahmen waren, die zur Frauenunterdrückung führten, z.B. Vorenthalten des legitimen Erbteiles von Frauen, Bildungsmöglichkeiten etc.“ (Rasuly-Paleczek 1999: 17)

Rasuly-Paleczek argumentiert außerdem, dass nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes zudem ein neues Feindbild auf der internationalen Bühne benötigt wurde (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: 15). Mit den Anschlägen vom 11. September 2001 in New York entstand endgültig das Bild eines dem Westen gegenüber feindselig eingestellten und gefährlichen Islam.

Auch das Bild, das von vielen europäisch-amerikanischen Feministinnen von „der islamischen Frau“ gezeichnet wurde und wird, passt zu den oben beschriebenen Klischeevorstellungen. Mit Orientierung an der bereits erwähnten orientalischen

Darstellung wird die unterdrückte, passive muslimische Frau einer emanzipierten, selbstbestimmten „westlichen“ gegenübergestellt. Als Symbol für die Unterdrückung dient bis heute vor allem die Verschleierung, Rasuly-Paleczek führt zusätzlich weitere an:

„Als markanteste Charakteristika der Lebenswelt islamischer Frauen wurden Schleier, Geschlechtertrennung, Vielweiberei, Brautkauf und Mädchenbeschneidung angeführt und als typische Merkmale der völligen Entrechtung der Frauen durch den Islam skizziert.“ (Rasuly-Paleczek 1999: 16)

Außerdem handelten (und handeln) „westlich-feministische“ Diskussionen häufig von der Verbannung der islamischen Frau ins Haus, raus aus der öffentlichen gesellschaftlichen Sphäre. Jedoch deshalb auf ihre totale Machtlosigkeit zu schließen, würde außer Acht lassen, dass die Gemeinschaft der islamischen Frauen, z.B. innerhalb der Familie, das individuelle Selbstbewusstsein der Frauen stärken und Solidarität bieten kann (vgl. Laudowicz 1992: 50).

Auch Rasuly-Paleczek betont, dass es im Islam im Vergleich zum Vorislam eine deutliche Verbesserung der Stellung der Frau gibt und außerdem, dass der Islam nicht wie von westlichen Feministinnen oft postuliert, eine Frauen unterdrückende Grundstruktur hat. Sowohl der Islam als auch der christliche Glaube wurden als Herrschaftsinstrument gegen gesellschaftliche Gruppen verwendet. Kritik an den westlichen Feministinnen kam beispielsweise von Feministinnen aus Entwicklungsländern, vor allem von Frauen aus dem orientalischen Raum, die ihnen Eurozentrismus vorwarfen (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: 16-17).

Rasuly-Paleczek gesteht aber auch ein, dass in Folge des Dekonstruktivismus und der Postmoderne der 1980er und 1990er Jahre ein Überdenken der gängigen Klischees sowie Positionen und Rollen der Frau in der islamisch-orientalischen Welt stattgefunden habe. Dies hätte jedoch neue Gefahren bedeutet, denn es erschien plötzlich unzulässig, Verallgemeinerungen zu tätigen. Auch Frauen- und Menschenrechtsfragen wurden in direkte Beziehung zur jeweiligen Kultur gestellt und als essentielle Elemente der jeweiligen Gesellschaften betrachtet. Plädoyers für Veränderungen der sozio-kulturellen Beschaffenheit wurden in dieser Phase oft als eurozentrische Überheblichkeiten abgetan:

„Handlungen, die aus der Perspektive universalistisch denkender Wissenschaftler und Aktivisten als frauendiskriminierend und menschenrechtsverletzend klassifiziert wurden, erfuhren durch die Vertreter radikal orientierter kulturelrelativistischer und postmodernistischer Strömungen eine Art ‚Legitimierung‘ als Handlungen und Verhaltensweisen, die durch die jeweilige Kultur definiert seien.“ (Rasuly-Paleczek 1999: 18)

Das heißt, bezogen auf den Orient wäre Frauenunterdrückung ein kulturspezifisches Faktum. Durch das Überdenken alter Klischees konnten diese aber auch aufgebrochen werden. Wichtig hierfür war auch der Einfluss von islamischen Autorinnen und Wissenschaftlerinnen. Vieles wurde in Frage gestellt und untersucht: z.B. die unterschiedlichen Ausprägungen des Islam und seine Auswirkungen auf gesellschaftliche Strukturen und Frauen, diverse Gender-Themen, Beziehungen zwischen Frauen, Generationen und sozialen Klassen, die Untersuchung, warum Frauen ihrer eigenen Unterdrückung zustimmen, die Untersuchung der Mechanismen, durch die Frauenunterdrückung perpetuiert wird sowie Strategien der Frauen dagegen (vgl. Rasuly-Paleczek 1999: 17-19).

Nicht zu vergessen ist, dass der „westliche Blick“ nicht nur auf muslimische Frauen in islamischen Gesellschaften gerichtet war und ist. Auch muslimische Frauen und ihre Lebensweise in westlichen, nicht-islamischen Gesellschaften werden kritisch und misstrauisch beäugt. Wichtigste weil sichtbarste sowie heftig und mitunter hitzig und emotional diskutierte Markierung einer muslimischen Frau stellt vor allem das Kopftuch bzw. die verschärfte Form der Bedeckung – die Burka – dar. Bekannte säkulare Feministinnen wie Alice Schwarzer in Deutschland oder die Philosophin Elisabeth Badinter in Frankreich kritisieren nicht nur frauenunterdrückende Umstände in islamischen Ländern, sondern sprechen sich zudem vehement für ein Verschleierungs- bzw. Burkaverbot im öffentlichen Raum ihrer Herkunftsgesellschaften aus. Schwarzer spricht vom Kopftuch als „Flagge des politisierten Islam“, den Ganzkörperschleier bezeichnet sie als seinen „totale[n] Sieg“ (Schwarzer 2010: 232). Sie betont, dass weder das islamische Kopftuch, das die Haare vollständig bedeckt, noch der Ganzkörperschleier eine religiöse Begründung finden. Jedoch hält sie dies für die Diskussion eigentlich unerheblich,

„denn es kann doch nicht sein, dass wir Texte, die aus religiösen oder machtpolitischen Interessen vor Jahrhunderten bzw. Jahrtausenden geschrieben wurden, im Rechtsstaat als Realität anerkennen – selbst wenn sie gegen die elementarsten Menschenrechte verstoßen.“ (Schwarzer 2010: 232)

Vor allem die Burka hat laut Schwarzer „in einer Demokratie nichts zu suchen.“ (Schwarzer 2010: 233) Sie warnt davor, zuzuschauen, wie

„mitten unter uns Frauen ihrer elementarsten Menschenrechte beraubt und unsichtbar gemacht werden. Wollen wir immer noch nicht begreifen, dass es sich hier nicht um Glaubensfragen, sondern um gezielte politische Provokationen handelt, die dank unserer falschen Toleranz die Grenzen des Rechtsstaates überschreiten könnten?“ (Schwarzer 2010: 236)

Auch Elisabeth Badinter bezeichnet das Kopftuch als politisches Symbol. Sie sieht in diesem Stück Stoff nicht nur ein Kleidungsstück, sondern „das Symbol der Unterdrückung des Geschlechts!“ (Badinter 2010: 109) Frauen hätten sich im Vergleich zu den Männern zuerst in die französische Demokratie integriert, da sie durch die angebotenen Bildungsmöglichkeiten und den Zugang zu Familienplanung und der dadurch bedingten gesunkenen Kinderzahl pro Frau vor allem von ihr profitiert hätten. Deshalb seien Frauen auch die „Hauptzielscheibe der Fundamentalisten“ (Badinter 2010: 109), die die Frauen unterwerfen wollen. Problematisch sieht Badinter auch die Tendenz von „engagierten Antirassisten“ (Badinter 2010: 110), die die Existenz eines muslimischen Fundamentalismus in westlichen Ländern schlicht leugnen würden. Badinter plädiert dafür, den Fundamentalismus zu bekämpfen, und zwar auch um gegen den Rassismus anzukommen, da dieser Angst schüren würde, indem der gesamte Islam mit Fundamentalismus gleichsetzen werden würde (vgl. Badinter 2010: 109-111).

Die Schweizer feministische Theologin und Publizistin Doris Strahm zeigt hingegen, dass die öffentliche Diskussion um das Kopftuch bzw. die Bedeckung viele Hintergründe haben kann und auch einiges über die Stellung der Frau in westlichen Gesellschaften aussagt. Selbst Akteure, die sich ansonsten nicht für eine Gleichstellung von Mann und Frau einsetzen – wie beispielsweise die katholische Kirche oder konservative politische Parteien – würden das christliche „Wir“ einem muslimischen „Anderen“ anhand der Geschlechterfrage entgegensetzen und aufzeigen, dass diese beiden Pole nicht miteinander zu vereinbaren sind. Mehr noch, in Kampagnen wie beispielsweise der Anti-Minarett-Kampagne in der Schweiz im Jahr 2009 wurde von rechtspopulistischer Seite gezielt die Angst geschürt, dass die westliche Demokratie sowie mühsam erkämpfte Frauenrechte und Gleichberechtigung vom Islam bedroht werden. Kurz danach wurde von denselben Kreisen eine Kampagne für ein Verbot der Burka gestartet. Die Darstellung der unterdrückten, verschleierten Muslimin wurde laut Strahm

instrumentalisiert, um den gesamten Islam in ein schlechtes Licht zu rücken (Strahm 2011: 1-2).

Nicht alle säkularen, westlichen Feministinnen teilen jedoch Alice Schwarzers und Elisabeth Badinters rigorose Standpunkte in Bezug auf das Verschleierungsverbot. Ihre Meinungen gehen in der Kopftuch- bzw. Burkafrage vielmehr weit auseinander:

„Hauptargumente für ein Verbot sind die Würde und Rechte der Frau, die durch die Burka verletzt werden, die Universalität von Menschen- und Frauenrechten, die durch das Tolerieren der Verschleierung relativiert werde, sowie die Behinderung der Integration muslimischer Frauen und die Entwicklung von Parallelgesellschaften. Aufseiten der Gegnerinnen eines Verbots wird das Selbstbestimmungsrecht muslimischer Frauen verteidigt, deren Entscheidung für eine Ganzkörperverschleierung respektiert werden müsse. Zweitens würden mit dem Verbot die ‘Opfer’ [...] in die Isolation gezwungen. Und drittens wird ein Burkaverbot als diskriminierend kritisiert, da es nur Angehörige einer bestimmten [...] religiösen Minderheit treffe.“ (Strahm 2011: 2)

Obwohl es sich nur um ein Stück Stoff handelt, würden an ihm Fragen der Bekenntnis- und Religionsfreiheit, der Gefährdung der Neutralität der Schule und der Säkularität des Staates verhandelt. Ein weiteres Argument von vielen Feministinnen gegen das Kopftuch ist seine integrationshemmende Wirkung, so der Vorwurf. Mit ihm würden muslimische Mädchen und Frauen immer die fremden "Anderen" bleiben. Von vielen wird jedoch betont, dass nicht jede Frau, die in westlichen Gesellschaften ein Kopftuch trägt, einen politischen Islam repräsentiert. Vielmehr zeigen Studien, dass es oft sehr persönliche Gründe (beispielsweise mit Selbstbewusstsein das Anderssein hervorkehren, Sittsamkeit markieren etc., siehe dazu auch Kapitel 8) sind, die Frauen dort dazu bringen, sich mit einem Tuch die Haare zu bedecken. Kritisiert wird “der koloniale Gestus vieler militanter Kopftuchgegnerinnen, die an der armen, unterdrückten und rückständigen Muslimin ihre Überlegenheit als westlich-emanzipierte Frauen demonstrieren, dabei aber vielleicht eigene Konflikte überdecken oder abarbeiten.“ (Strahm 2011: 6) Strahm meint damit, dass in westlichen Gesellschaften selber genügend ungelöste Probleme in Bezug auf Geschlechterverhältnisse bestehen, die durch eine Fokussierung auf die islamische Frau überlagert werden bzw. davon ablenken. Sie nennt neue (Körper)-Zwänge, die durch die sexuelle Befreiung entstanden seien oder Formen sexueller Ausbeutung. Die berufliche Emanzipation würde zudem mit einer Doppel- und Dreifachbelastungen einher gehen, die Gleichstellungspolitik habe außerdem noch nicht zu einer gleichberechtigten Partizipation von Frauen an Einkommen und Macht geführt (vgl. Strahm 2011: 3-6). Indem sich die westliche Frau als emanzipiert und befreit abgrenzt und somit die eigene



Stellung überhöht, würde Strahms Ermessen nach eine neokoloniale Stellung bezogen. Feministinnen wie Schwarzer oder Badinter würden jede Frau, die ein Kopftuch trägt, als patriarchales Opfer darstellen, egal aus welchen Gründen die Frau ein solches trägt:

“Es wird ihr unterstellt, sie sei fremdbestimmt und manipuliert, während sich die westliche Frau als durch und durch selbstbestimmt und autonom versteht. Dabei wird nicht nur eine Homogenisierung und Polarisierung vorgenommen: alle muslimischen Frauen sind unterdrückt, alle westlichen Frauen sind emanzipiert, sondern es wird überdies das westliche Emanzipationsmodell als Massstab und Norm für alle Frauen gesetzt.” (Strahm 2011: 8)

Umgekehrt kann die Sichtbarmachung der islamischen Zugehörigkeit mittels Kopftuch eine moralische Überlegenheit der islamischen Kultur gegenüber dem moralischen Verfall des Westens auf provokante Art und Weise markieren. Denn viele MuslimInnen denken die Moderne auf zwei Weisen: als Modernisierung im Sinne von Wissenschaft, Technologie und materiellem Fortschritt, aber auch im Sinne einer nicht wünschenswerten „Verwestlichung, die mit Promiskuität und allen Arten sozialer Probleme von Schlüsselkindern bis Drogen- und Alkoholmissbrauch assoziiert wird.“ (Hassan 1997: 218) Mit dem freiwilligen, öffentlichen Tragen eines Kopftuches und des dadurch zur Schau gestellten anderen Frauenbildes wehren sich oftmals junge, selbstbewusste und gut ausgebildeten Musliminnen gegen westliche Dominanz- und Assimilationsansprüche. Zudem decken sie Defizite und Widersprüche eines westlichen Emanzipationskonzepts auf, was laut Strahm einer der Gründe sein kann, weshalb die Debatte so emotional geführt wird (vgl. Strahm 2011: 8-9). In ihrer Ablehnung von beispielsweise Unterwäschewerbung mit leichtbekleideten Frauen oder allgemein gesprochen, dass der weibliche Körper als Ware angesehen wird, treffen sich die Argumente der jungen Musliminnen jedoch mit denen von mehrheitsdeutschen Feministinnen (vgl. Monjezi-Brown 2009: 445).

Schlussendlich geht es im Streit um das Kopftuch auch um das religiöse Symbol, das die westlichen Mehrheitsgesellschaften irritiert:

“Denn die selbstbewusst gelebte und sich öffentlich präsentierende Religiosität muslimischer Frauen rührt an das Selbstverständnis einer Gesellschaft, die sich als säkular versteht und in der religiöse Symbole im öffentlichen Leben keinen Platz mehr haben. Gleichzeitig macht sie aber auch gesellschaftliche Widersprüche sichtbar, indem die vermeintlich säkulare Gesellschaft sich in der Auseinandersetzung mit dem Islam doch als zutiefst von christlichen Werten durchdrungen entpuppt, wenn nun plötzlich wieder von der Verteidigung der christlichen (Leit-)Kultur die Rede ist” (Strahm 2011: 11)

Dass die Religion aber so sichtbar in die Öffentlichkeit getragen wird, kann laut Strahm

auch das Individuum mit seinem oft ungeklärten Verhältnis zur eigenen Religion irritieren. Im Aufklärungs- und Fortschrittsdenken ist Religion zudem etwas, was als zu überwinden gilt. Eine gläubige Muslimin mit Kopftuch symbolisiert aber das Gegenteil. Außerdem sind für viele säkulare Feministinnen Religionen von patriarchalen Strukturen und Traditionen geprägt und mit Emanzipation nicht zu vereinen. Strahm kommt zum Schluss, dass in der Kritik westlicher Feministinnen am Kopftuch und dem Bezug zu den eigenen Themen und ungelösten Konflikte auch ein Potential liegt:

“Wenn die Kopftuchdebatte dazu führen würde, die eigenen ungelösten Fragen in Sachen Frauenemanzipation und Veränderung des Geschlechterverhältnisses wieder stärker zu debattieren, dann, aber nur dann könnte sie eine positive Herausforderung für unsere Gesellschaft darstellen.”  
(Strahm 2011: 12)

Die Debatte um das Kopftuch ist eine sehr asymmetrische, denn sie wird in der Regel nicht *von* den bedeckten Frauen, sondern *über* sie geführt. Die Frauen bekommen oft keine Möglichkeit, sich aktiv am Diskurs zu beteiligen. In den Medien wird zudem häufig ein verzerrtes Bild der Frauen gezeigt, das dazu beiträgt, den Opferstatus von Musliminnen zu verfestigen. Völlig außer Acht gelassen wird, dass es sich bei den muslimischen Frauen um keine homogene Gruppe handelt, sondern sowohl ethnische als auch soziokulturelle Unterschiede bestehen. Probleme, die sowohl gläubige als auch nicht-gläubige Frauen betreffen, wie beispielsweise die “Gläserne Decke” in der Arbeitswelt, werden nicht thematisiert (vgl. Monjezi-Brown 2009: 456-460).

## 5. Feministische Anfänge in der islamischen Welt

Islamische bzw. muslimische Frauen, die sich in islamischen Gesellschaften politisch engagieren und für Frauenrechte einsetzen, sind kein neues Phänomen. Die frühen Anfänge eines „islamischen Feminismus“ bzw. von feministischen Tätigkeiten muslimischer Frauen brachten, wie in diesem Kapitel aufgezeigt wird, die wichtigsten Themen bereits aufs Tableau: Verschleierung, Bildung und Zugang zum Arbeitsmarkt. Was im Folgenden außerdem dargestellt wird, ist, dass sich die feministischen Anfänge in der islamischen Welt sehr auf den nordafrikanischen Raum und Ägypten beschränkt haben, eine Tatsache, die sich in der Gegenwart nicht widerspiegelt, wie der spätere Verlauf dieser Diplomarbeit zeigen wird. Ein Blick in die Vergangenheit zeigt, dass sich schon früh sowohl Frauen als auch Männer für die Belange von Frauen eingesetzt haben. Aus unterschiedlichen Gründen heraus und mit verschiedenen Argumentationslinien zwar, aber immer mit dem Ziel, die Stellung der Frau in der jeweiligen Gesellschaft zu verbessern.

Als einer der ersten Fürsprecher für Frauenrechte in islamischen Gesellschaften gilt oft ausgerechnet ein Mann, nämlich der ägyptische Jurist Quasim Amin (1863-1908), Autor des 1899 erschienenen Buchs „Die Befreiung der Frauen“, der sich gegen Seklusion und Polygamie aussprach und für eine Entschleierung der weiblichen Bevölkerung eintrat. Er bediente sich dabei islamischer Argumente, indem er die Ansicht vertrat, dass Frauen, die keine Bildungsmöglichkeiten haben, nicht in der Lage seien, ihrer islamischen Pflicht als Lehrerin und Vorbild ihrer Kinder nachzukommen (vgl. Schneider 2011: 165). Von verschiedenen Seiten wird diese Zuschreibung als „Vater des ägyptischen Feminismus“ allerdings nicht geteilt, beispielsweise von Margot Badran. Frauen in Ägypten hätten lange vor Amin damit begonnen, einen feministischen Diskurs zu artikulieren, der aus ihrer eigenen Erfahrung heraus entstanden sei, wie Badran betont: “Women were ‘the mothers of (their own) feminism’. The starting point of women’s feminism was their own lives and the rights they were claiming for themselves.” (Badran 2009: 56) Den Anfangspunkt von Amins Feminismus hingegen ortet Badran in einer Artikulation zum Wohle der Familie und Nation (vgl. Badran ebd.). Badran beschreibt, wie sich in Ägypten die verschiedensten Frauen ab den 1870er Jahren in Büchern und Zeitschriften, oft in Frauenzeitschriften, zu frauenrelevanten Themen äußerten. Vieles sei zudem oral diskutiert und weitergegeben worden. Badran erläutert auch, dass die Zielgruppen der

Frauen und jene von Amin unterschiedliche waren: “Women initially wrote mainly to and for each other. [...] Quasim Amin [...] spoke to men about women.” (Badran ebd.) Zudem hätten sich Ausdrucksweisen und diskursive Strategien unterschieden. Die Frauen drückten sich eher sanft und mitfühlend aus, in einer Art “Diskurs des Leidens”, um anderen Frauen zu zeigen, dass sie nicht alleine sind. Amin erläuterte hingegen den Männern, was Familie und Nation davon haben, wenn die Frauen mehr Freiheiten erhalten. Sein Stil war offensiv und roh. Badran zählt zudem eine Reihe von Frauen auf, die sich zeitlich vor Amin äußerten und publizierten:

“[M]aryam al-Nahas who published *Ma'rid al-hasna' fi tarajim mashahir al-nisa'* (Dictionary of the exemplary in the lives of famous women) in 1879; 'Aisha Taimuriyya, who published *Nata'ij al-ahweal fi al-aqwal wa al-af'al* (The results of circumstances in words and deeds) in 1887 *Hilyat al-tiraz* (Embroidered ornaments) in 1885; Zainab Fawwaz, who published *al-Durr al-manthur fi tabaqat al-khudur* (Pearls strewn in the women's quarters) in 1894 und *al-Rasa'il Zainabiyya* (Zainab's writings) in 1897; Hind Naufal, who founded and edited *al-Fatah*, the first women's journal in Egypt, in 1892; and Huda Sha'rawi, whose *Mudhakirrat* (Memoirs), published much later in the twentieth century, recal 'feminist' discussions in a women's salon in Cairo in the 1890s” (Badran 2009: 57, vgl. Ahmed 1992: 172)

Auch Leila Ahmed, ägyptisch-amerikanische Professorin für Frauenstudien, ordnet die ersten Feministinnen in der islamischen Welt Ende des 19. Jahrhunderts, Anfang des 20. Jahrhunderts in Ägypten ein. Neben den Veröffentlichungen in der Presse wurden auch verschiedene Organisationen gegründet:

“They founded organizations for the intellectual improvement of women, the Society for the Advancement of Woman, established in 1908, being among the earliest [...]. Another, the Intellectual Association of Egyptian Women, founded in 1914, included among its founders Huda Sh'arawi, the preeminent feminist leader of the 1920s and 1930s, and Mia Ziyada, feminist intellectual and writer. Others followed: the Society of the Renaissance of the Egyptian Woman, the Society of Mothers of the Future (established in 1921), the Society of the New Woman (established in 1919).” (Ahmed 1992: 172)

Ein Beispiel für eine sich auf den Islam berufende Frau ist Zainab Fawwaz, die sich 1891 dafür einsetzte, dass Frauen Arbeit außerhalb der häuslichen Domäne nachgehen dürfen. Sie behauptete, dass nichts im islamischen Gesetz dies Frauen verbiete und berief sich auf Frauen aus der Geschichte, um ihre Meinung zu untermauern. Fawwaz plädierte zudem für das Recht auf Arbeit als Menschenrecht, was die „Ägyptische Feministische Union“ (ÄFU) später aufgriff. Amin bezog sich hingegen nicht auf ein Menschenrecht, befürwortete aber, dass Frauen einer Beschäftigung außer Haus nachgehen, wenn diese

einen wirtschaftlichen Grund hätten. Diskutiert wurde von den Frauen auch die Frage der Verschleierung, zentrales Thema der feministischen Anfänge, die zur damaligen Zeit das Gesicht mit einschloss. Es wurde argumentiert, dass diese im Islam nicht vorgeschrieben sei (vgl. Badran 2009: 55-62). Auch bei Leila Ahmed (2004: 48) wird klar, dass die Bezeichnung „Vater des ägyptischen Feminismus“ nicht unbedingt der Realität entspricht. Ahmed erläutert den gesellschaftlichen und politischen Kontext – nämlich das von den Briten kolonialisierte Ägypten - in dem Amin seine Thesen formulierte und in dem sein Buch erschien. Bei den heftigen Debatten und Protesten, die Amins Buch bei seinem Erscheinen 1899 hervorbrachte, ging es laut Ahmed nicht unbedingt um die Radikalität seiner Forderungen, sondern erstens um die symbolische Reform - die Abschaffung des Schleiers - und zweitens um die tiefgreifenden kulturellen und sozialen Veränderungen, die Amin von der ägyptischen Gesellschaft im Speziellen, aber von muslimischen Gesellschaften im Allgemeinen, verlangte:

„Die Änderung der die Frauen betreffenden Sitten und Bräuche und die Änderung ihrer Bekleidungsgeohnheiten – insbesondere die Abschaffung des Schleiers -, seien Schlüsselemente, so die These des Autors, für die Verwirklichung der angestrebten tiefgreifenden Umwandlung der Gesellschaft.“ (Ahmed 2004: ebd.)

Laut Ahmed stellte die Veröffentlichung des Buches den ersten Kampf um den Schleier dar, den die arabische Presse beschäftigte. Es

„[w]urde ein neuer Diskurs in Gang gesetzt, in dem der Schleier Bedeutungen erlangen sollte, die über die unmittelbare Frage der Stellung der Frau weit hinaus gingen. Die Konnotationen des Schleiers bezogen sich nunmehr auch auf die Aspekte Kultur und Klassengesellschaft und insbesondere auf Themen wie die wachsende kulturelle Kluft zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Klassen und auf den damit zusammenhängenden Konflikt zwischen den Kulturen der Kolonisatoren und der Kolonisierten.“ (Ahmed 2004: ebd.)

Amins Überlegungen liegen kolonial geprägte Vorstellungen einer überlegenen westlichen Zivilisation und einer minderwertigen und rückständigen muslimischen Gesellschaft zugrunde. Amin war Jurist aus der oberen Mittelschicht, der eine französische Bildung genossen hatte und von den kolonialen Strukturen profitierte. Er ging davon aus, dass man die Frauen verändern müsse, um die muslimische Gesellschaft dazu zu bringen, ihre rückständigen Lebensweisen aufzugeben und somit dem westlichen Weg zu Erfolg und Zivilisation zu folgen. Bei der Verschleierung und der Sektulion würde es sich nach Amins Ermessen um Bräuche handeln, die schlecht für die Entwicklung der muslimischen Gesellschaft wären. Die britische Verwaltung und die europäische Zivilisation hingegen werden in seinem Buch ausführlich gelobt (vgl. Ahmed

2004: 63-66). Aber nicht nur das männliche koloniale Establishment beeinflusste diesen neuen kolonialen Diskurs, auch der westliche Feminismus hat laut Ahmed seinen Anteil daran:

„Im Großen und Ganzen war die These des neuen kolonialen Diskurses über den Islam, der die Frauenfrage in den Mittelpunkt rückte, eine Mischung aus einem der männlichen Dominanz verpflichteten Kolonialismus und einer Prise Feminismus. Sie besagte, dass der Islam von Natur aus und unabänderlich frauenunterdrückend wäre, dass der Schleier und die Geschlechtertrennung der Inbegriff dieser Unterdrückung wären, und dass diese Sitten und Bräuche der ausschlaggebende Grund für die allgemeine und umfassende Rückständigkeit der islamischen Gesellschaften wären.“ (Ahmed 2004: 58-59)

Ahmed erläutert zudem den Widerstand, den Amins Forderungen bei jenen Gesellschaftsschichten auslösten, die nicht vom Kolonialismus der Briten profitieren konnten, sondern sich gegen eine „Verwestlichung“ zur Wehr setzten und ihre islamische Tradition und Lebensweise schützen wollten:

„Amins Buch markiert den Einzug der kolonialen Ideologie von der Frau und dem Islam – in der der Schleier und die Behandlung der Frauen zum Inbegriff der ‚Minderwertigkeit des Islamischen‘ wurde – in den allgemeinen arabischen Diskurs. Der Widerstand, den das Buch auslöste, bezeichnet wiederum das Entstehen eines arabischen Narrativs, das als Ausdruck des Widerspruchs gegen koloniale Sichtweisen entwickelt wurde.“ (Ahmed 2004: 78)

Amins Buch und die darauffolgenden Kontroversen sowie die Diskussionen zu Klasse und Kultur seien laut Ahmed Vorläufer und Prototyp jener Auseinandersetzungen um den Schleier, die sich seither in vielen anderen muslimischen und arabischen Staaten auf verschiedene Art und Weise wiederholt haben. Auch in anderen Staaten setzten sich in der Regel Angehörige der Oberschicht, die unterschiedlich stark „westlich“ sozialisiert wurden, für die Abschaffung des Schleiers ein, z.B. sei auch Huda Sha'rawi Amins Aufruf zur Entschleierung gefolgt. Als andere Beispiele nennt Ahmed Atatürk in der Türkei oder den iranischen Herrscher Reza Sha, die sich für eine Entschleierung der weiblichen Gesellschaftsteile einsetzten (vgl Ahmed 2004: 79ff). Huda Sha'rawi wurde durch ihre öffentlichkeitswirksame Entschleierung bekannt, die sie in der Anfangszeit der von ihr gegründeten „Ägyptischen Feministischen Union“ vornahm, nachdem sie von einer internationalen feministischen Konferenz nach Ägypten zurückgekehrt war. Nach dieser Aktion sprachen die neuen Feministinnen verstärkt darüber, wie eine Verschleierung ein Hindernis zwischen Frauen und der öffentlichen Sphäre darstellt (vgl. Badran 2009: 61). Die „Ägyptische Feministische Union“ wurde 1923 mit dem Anliegen, sich für ein Stimmrecht der Frau einzusetzen, gegründet. Bis Ende der 1920er Jahre zählte die Organisation, die großteils von Sha'rawi selbst, die über ein beachtliches

Vermögen verfügte, finanziert wurde, etwa 250 Mitglieder. Die Organisation hatte einige Erfolge zu verzeichnen. So wurde beispielsweise als Reaktion auf eine Petition der ÄFU ein Gesetz verabschiedet, das das Mindestalter für eine Heirat für Mädchen auf 16 Jahre und Jungen auf 18 ansetzte. Sha'rawi war es auch, die eine Reihe von Vorträgen von Frauen an der Ägyptischen Universität initiierte. Die erste Vortragende war Marguerite Clement, die einen Vergleich zwischen den Leben der orientalischen und westlichen Frauen zog und über soziale Praktiken wie die Verschleierung sprach (vgl. Ahmed 1992: 172-173). Bildung und Ausbildung wurden von den Frauen als sehr bedeutend für Chancengleichheit angesehen. Deshalb gehörten Alphabetisierung und Forderungen im Bereich von Bildung und Ausbildung für Mädchen und Frauen ebenfalls zu den wichtigsten Forderungen der frühen Frauenbewegungen in den islamischen Regionen. Irene Schneider erläutert, dass dennoch selbst heute noch die Analphabetenrate in der arabischen Region sehr niedrig ist:

„Der Zugang von Mädchen und Frauen zu Bildung ist weiterhin schwierig, viele Kinder werden nicht eingeschult. Dies widerspricht der allgemeinen Wahrnehmung dieser Länder, dass Bildung eigentlich auch Mädchen zukommen sollte.“ (Schneider 2011: 212)

Vielerorts setzten die Aktivitäten von Frauen erstmals im Zusammenhang mit den antikolonialen Bewegungen ein, was von den männlichen Bevölkerungsteilen nicht nur geduldet, sondern begrüßt und unterstützt wurde. Nach den Unabhängigkeiten mussten die Frauen jedoch oft am eigenen Leibe spüren, dass von dieser Unterstützung nicht viel übriggeblieben war. Denn Frauen und Frauengruppen, die während der Unabhängigkeitsbestrebungen entstanden waren, mussten nun bezüglich ihres Einsatzes für Frauenrechte gegen Repressionen und Intoleranz ankämpfen. Die Frauengruppen verfolgten damals ähnliche Ziele wie die Frauen in Europa, nämlich das Recht auf politische Partizipation, Bildung, Ausbildungsmöglichkeiten sowie Gesundheit. Ab 1928 waren beispielsweise die Universtätien in Ägypten für Frauen geöffnet. Außerdem konnten Reformen im Familiengesetz erreicht werden. So wurden z.B. Verstoßungen der Ehefrau durch den Mann sowie Zwangs- und Kinderheiraten verboten. Unter Präsident Nasser wurden die Rechte für die Frauen sukzessive ausgeweitet. Unter Sadat wurden die Umstände für Frauen jedoch wieder schwieriger und es kam zu verstärkten Repressionen. Ein bekanntes Beispiel ist die bekannte ägyptische Feministin Nawal el Saadawi, die aufgrund ihrer Arbeiten über die sexuelle Unterdrückung der Frau sowie ihrer kritischen Haltung gegenüber der Politik der USA und Israel sogar inhaftiert wurde. Nach ihrer

Freilassung gründete sie die „Arabische Frauenvereinigung“. Nawal el Saadawis Aktivitäten beeinflussten aber bis über die Staatsgrenzen Ägyptens Frauen. So kam es Ende der 1970er Jahre auch in Tunesien zu einer feministischen Bewegung, die durch Besuche der berühmten Feministin ausgelöst wurden (vgl. Laudowicz 1992: 52-59).



## **6. Islamischer Feminismus – ein globaler Diskurs**

### **6.1 Der Begriff**

Steckt in einem „islamischen Feminismus“ emanzipatorisches Potential? Zur Beantwortung dieser Frage muss zuerst geklärt werden, was unter einem „islamischen Feminismus“ überhaupt zu verstehen ist. Hierbei handelt es sich um einen globalen Diskurs und nicht um die Kopie eines „westlich“ gedachten Feminismus (vgl. Badran 2005). Es existieren vielfältige Anliegen und Strategien, mit denen sich Frauen für gesellschaftliche, soziale und rechtliche Verbesserungen in ihren jeweiligen islamischen Kontexten auseinandersetzen. Nicht zu vergessen sind aber auch „islamische Feministinnen“ in nicht-islamischen Ländern, die in der Regel in einem liberaleren Kontext agieren können. Ihr Handlungsspielraum unterscheidet sich schon aufgrund von rechtlichen Gegebenheiten, ihr Wirken ist aber auch für die realen Lebenswelten von Frauen in islamischen Gebieten von Bedeutung (vgl. Sikand 2010).

Ein weiterer, in der Debatte häufig verwendeter Terminus, der an dieser Stelle der Vollständigkeit halber Erwähnung finden sollte, ist der Begriff „Gender Jihad“. Im Folgenden werde ich mich aber auf den Begriff „islamischer Feminismus“ konzentrieren. Auch beim Begriff „Gender Jihad“ handelt es sich um einen erklärungsbedürftigen Ausdruck, da eine kriegerische Konnotation mitschwingt. Etymologisch stammt der Ausdruck von dem Wort „gahada“, das Kampf oder äußerste Anstrengung bedeutet. Der Ausdruck bedeutet somit „nicht unbedingt Krieg, soweit seine Ziele durch friedliche Mittel erreicht oder verwirklicht werden können.“ (Salem 1984: 103)

Sowohl der Begriff „Feminismus“ als auch die Zusammensetzung „islamischer Feminismus“ sind je nachdem, wer sie wo für wen verwendet, verschieden konnotiert, werden als Selbst- oder Fremdbezeichnung verwendet, befürwortet oder abgelehnt. Was versteht man unter „Feminismus“? Der Duden spricht in einer sehr allgemein gehaltenen Definition von einer:

“Richtung der Frauenbewegung, die, von den Bedürfnissen der Frau ausgehend, eine grundlegende Veränderung der gesellschaftlichen Normen (z. B. der traditionellen Rollenverteilung) und der patriarchalischen Kultur anstrebt” (Duden Online 2013)

Irene Schneider schlägt für die von ihr untersuchte islamische nahöstliche Gegend vor, die etwas umfassendere Definition von Azza Karam aus deren Buch *Women, Islamism and the State* zu übernehmen. Diese beschreibt "Feminismus" als:

„[i]ndividuelle oder kollektive Wahrnehmung, dass Frauen in Vergangenheit und Gegenwart auf die unterschiedlichsten Arten und aus den unterschiedlichsten Gründen unterdrückt wurden und sich davon zu befreien versuchen mit dem Bestreben, eine Gesellschaft auf der Basis einer größeren Gleichheit zwischen Männern und Frauen aufzubauen und die Beziehungen zwischen Männern und Frauen zu verbessern.“ (Schneider 2011: 171)

Mit dieser weitgefassten Definition sieht Schneider die für den nahöstlichen Raum wichtigen Aktivistinnen erfasst, die sich zwar nicht unbedingt dadurch auszeichnen würden, dass sie sich für eine völlige Gleichheit der Geschlechter einsetzen, aber zumindest für eine größere (vgl. Schneider ebd.).

Ein westlich gedachter Feminismus ist keineswegs einer, der von Musliminnen generell angestrebt wird. Viele von ihnen werfen diesem nämlich vor, ein Instrument des Kolonialismus zu sein. Zudem weisen sie die Arten der Freiheiten zurück, die der westliche Feminismus ihrer Meinung nach bietet, nämlich dass dieser nur dazu dient, aus Frauen Sexobjekte zu machen und ihre Sexualität zu verkaufen, um vom patriarchalischen Kapitalismus zu profitieren (vgl. Afshar 1996: 200). Viele muslimische Frauen weisen es zurück, die Bezeichnung "Feministin" im Sinne der Übernahme eines westlich gedachten Begriffs für sich selbst zu verwenden. Sie pochen auf die Eigenständigkeit eines "islamischen Feminismus". Fatima Mernissi wehrt sich beispielsweise vehement gegen eine ihrer Meinungen nach von konservativ-religiösen arabischen Führern und westlichen Feministinnen geteilte Ansicht, dass der Feminismus in der arabischen Welt nicht aus sich heraus entstanden, sondern ein westlicher Import sei:

„Beide gehen offenbar davon aus, daß die arabische Frau eine geistesschwache, unterwürfige Kreatur ist, der es gefällt, in patriarchalisch organisierter Erniedrigung und institutionalisierter Entmündigung zu leben.“ (Mernissi 1997: 34)

Die US-amerikanische Islamwissenschaftlerin Asma Barlas lehnt es im Prinzip ab, als Feministin bezeichnet zu werden, erkennt aber an, dass sie westlichen Feministinnen und deren feministischem Denken generell einiges zu verdanken hat. Am westlichen Feminismus kritisiert sie jedoch:

“Beispielsweise suggeriert der Begriff Feminismus, dass es sich um einen emanzipatorischen Diskurs handelt. Aber wie wir wissen, sind die westlichen Formen des Feminismus (immer noch) mitverantwortlich für Imperien, Kriege und Kolonialismus und somit auch für die Unterdrückung vieler Frauen.” (Barlas zit. n. Amirpur 2013: 158)

Außerdem kritisiert sie die Herkunft des Begriffes und grenzt sich selber klar davon ab:

“Einer der Gründe, warum ich gegen Feminismus bin, ist, dass die meisten muslimischen Feministinnen im Grunde säkular sind und wenig Gemeinsamkeiten mit mir haben. Im besten Fall stehen sie dem ganzen Projekt der Neuauslegung des Korans feindlich gegenüber.” (Barlas ebd.)

Sie bevorzugt für sich die Bezeichnung einer Gläubigen und möchte den muslimischen Frauen das Recht zugestanden wissen, sich selber so bezeichnen zu dürfen, wie sie möchten, denn ihrer “Meinung nach ist die Bezeichnung einer Person als Feministin nicht so transparent oder nuancenreich oder hilfreich, wie es auf den ersten Blick aussehen mag.” (Barlas zit. n. Amirpur 2013: 159)

Die US-amerikanische Islamwissenschaftlerin und Reformtheologin Amina Wadud bezeichnet sich selber ebenfalls nicht als Feministin, auch wenn ihre Bücher *Inside the Gender Jihad* und *Qur'an and Women* wichtige Literatur des “islamischen Feminismus” darstellen. Sie selber bevorzugt den Begriff “Pro-faith”-Aktivistin. Als ihr Ziel erklärt sie die Abschaffung des Patriarchats, sie lehnt es jedoch ab, neue Hierarchien schaffen zu wollen. Einen Widerspruch zwischen dem Islam und Feminismus sieht sie aber dennoch nicht (vgl. Amirpur 2013: 144-145).

Shirin Ebadi, iranische Juristin und Friedensnobelpreisträgerin, geht mit dem Begriff “islamische Feministin” ebenfalls vorsichtig um. Wenn Feminismus Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern bedeutet, die Frauen die ihnen zustehende gesellschaftliche Stellung ermöglicht, dann akzeptiert sie die Bezeichnung für sich selber. Für Ebadi sind jedoch die Menschenrechte die entscheidende, alles überstrahlende Instanz, universell gültig und keinen kulturellen Besonderheiten unterlegen. Deshalb kann sie sich auch nichts unter einem “islamischen Feminismus” vorstellen (vgl. Farsaie 2004). Dennoch vertritt sie die Ansicht, dass auch eine Muslimin Feministin sein kann:

"Da gibt es keinen Widerspruch. Die Regeln des Islam sind veränderbar. Man muss sich nur einer Auslegung bedienen, die der aktuellen Situation angepasst ist. Auch ein frommer Muslim kann an Menschenrechte glauben." (Ebadi zit. n. Farsaie 2004)

Ein Beispiel für einen schwierigen und konfliktreichen Umgang mit dem Begriff “Feminismus” beschreibt die türkische, islamische Menschenrechtsaktivistin und Autorin Yıldız Ramazanoğlu (2001: 89-110). Sie schildert den Konflikt zwischen säkularen, westlich eingestellten Frauen, die sie als “Feministinnen” bezeichnet, und islamischen Frauen, die von ihr als kopftuchtragend beschrieben werden, seit den 1980ern in der Türkei. Sie argumentiert, dass die in der kemalistischen Republik als rückwärtsgewandt und traditionalistisch geltenden islamischen Frauen in der Praxis sehr wohl moderne Positionen eingenommen und eine neue, modernere Generation an Männern herangezogen hätten. Aber mit ihrer Sichtweise waren sie dennoch sehr weit weg vom Mainstream der “Feministinnen”. Dennoch wurden sie von verschiedenen Seiten ebenfalls als “Feministinnen” bezeichnet, was auf mehreren Seiten problematisch war. Einerseits wurden die islamischen Frauen im Jahr 1997 in der Tageszeitung *Zaman* als *türbnalı* Feministinnen bezeichnet, was nicht ihrer Selbstbeschreibung entsprach. Weder bezeichneten sie ihre Kopfbedeckung als Turban, noch identifizierten sie sich mit dem Begriff “Feministin”. Obwohl es unter den Frauen auch keinerlei Organisationsbestrebungen gab, wurden sie als Teil der islamistischen Frauenbewegung angesehen, die als radikal und extremistisch eingestuft wird. Dies machte sie somit zu politischen Rivalinnen des kemalistischen Establishments. Ramazanoğlu vertritt die Ansicht, dass die islamische Frauenbewegung nicht automatisch “feministisch” sein muss, nur weil sie sich gegen entstandene Ungerechtigkeiten auflehnt. Die Frauen wurden zusätzlich auch von islamischen Männern bezichtigt, Feministinnen zu sein, was mit schwerwiegenden Konnotationen wie “aufsässig, aufwieglerisch, männerfeindlich, sexuell abartig, hart und vermännlicht” (Ramazanoğlu 2001: 102) einhergeht. Auch die säkularen Feministinnen lehnten es ab, kopftuchtragenden islamischen Frauen das Prädikat “feministisch” zu verleihen, da ihnen Feminismus und Islam als nicht zu vereinbaren schienen. Manche Frauen in islamischen Ländern, so Ramazanoğlu, würden einen regelrechten Feldzug gegen die Religion führen. Als Beispiel nennt sie die bekannte ägyptische Feministin Nawal al Saadawi. Ramazanoğlu lehnt es wiederum ab, al Saadawi in Anbetracht ihrer westlichen Ausrichtung als “muslimische Feministin” zu bezeichnen (vgl. Ramazanoğlu 2001: 89-110).

Der Ausdruck “Feminismus” ist aber keineswegs allen Frauen in islamischen Ländern fremd. Gerade Aktivistinnen, die einen persönlichen Bezug zur westlichen Welt haben, können sich oft besser damit identifizieren. Als Beispiel wurde bereits Huda Sha’rawi erwähnt, die 1923 die “Ägyptische Feministische Union” (ÄFU) gründete. Sie war mit feministischen Diskursen und der französischen Sprache und Kultur gut vertraut und wählte somit auch den Titel ihrer Union bewusst mit der westlichen Konnotation des Begriffes “Feminismus” (vgl. Schneider 2011: 171-172).

Egal welche Definition man für den Begriff „Feminismus“ wählt und welche Konnotationen mitschwingen, eine grundlegende Charaktereigenschaft des „islamischen Feminismus“ ist auf jeden Fall seine Argumentation auf Basis des Korans. Das bedeutet, seine Forderungen nach Gleichheit, Gleichberechtigung, Gerechtigkeit oder – anders ausgedrückt - nach einer Verbesserung der sozialen, rechtlichen und/oder gesellschaftlichen Stellung der Frau werden islamisch, das heißt nach den schriftlichen Quellen des Islam, argumentiert. Dabei ist es theoretisch egal, ob es sich bei den ProtagonistInnen um Männer oder Frauen, MuslimInnen oder Nicht-MuslimInnen handelt, wobei der Großteil weiblich und muslimisch ist. Im „islamischen Feminismus“ wird die Religion als Argument verwendet und das ist es vor allem, was ihn von einem „westlichen Feminismus“ unterscheidet. Im westlichen Feminismus ist Religion im Gegenteil sogar etwas, das als zu bekämpfen gilt, aber keinesfalls ein Mittel zum Kampf (vgl. Strahm 2011: 11-12, siehe auch Kapitel 4.2.4). Die US-amerikanische Historikerin für den Mittleren Osten und islamische Gesellschaften Margot Badran gibt folgende Definition für einen “islamischen Feminismus”, die zeigt, dass dieser weit mehr ist als ein akademischer Diskurs, sondern im Gegenteil sowohl intellektuelle Auseinandersetzung als auch praktischer Aktionismus bedeutet und die gesamte muslimische Existenz umfasst:

“... a concise definition of Islamic feminism gleaned from the writings and work of Muslim protagonists as a feminist discourse and practice that derives its understanding and mandate from the Qur’an, seeking rights and justice within the framework of gender equality for women and men in the totality of their existence. Islamic feminism explicates the idea of gender equality as part and parcel of the Qur’anic notion of equality of all insan (human beings) and calls for the implementation of gender equality in the state, civil institutions, and everyday life. [...]” (Badran 2006)

Es ist wichtig, den „islamischen Feminismus“ nicht nur von einem westlichen Feminismus, sondern auch von anderen Formen des Feminismus abzugrenzen. Eine Orientierung können die drei Idealtypen von „Feministinnen“ darstellen, die Azza Karam für Ägypten entwickelte. Sie teilt die Frauen dort in „islamistische Feministinnen“, „muslimische Feministinnen“ und „säkulare Feministinnen“ ein, auch wenn sich die Protagonistinnen in der Realität oft nicht genau einem der drei Typisierungen zuschreiben lassen (vgl. Schneider 2011: 172-177):

*Islamistische Feministinnen:*

Auch wenn Islamismus und Feminismus noch weiter voneinander entfernt scheinen als der Islam und Feminismus, da islamistische Ansichten und Forderungen als besonders rückständig und radikal gelten, kann dem Islamismus eine Modernität nicht abgesprochen werden. Die besondere Herausforderung dieser Gruppe liegt in der Bemühung, in Opposition zur Moderne zu gehen, aber gleichzeitig sehr eng mit ihr verbunden zu sein. Auch wenn die muslimische Perspektive sich gegen die Modernität wehren möchte, gibt es moderne Aneignungen. Yıldız Ramazanoğlu nennt als Beispiel Bemühungen, den Konsum- und Gesellschaftsstatus des religiösen Milieus zu erhöhen. Sie bezieht sich außerdem auf Michel Foucault, der kritisierte, dass die iranische Revolution keine eigenen, neuen islamischen volkswirtschaftlichen Thesen produzierte, sondern sich an kapitalistischen Prozessen beteiligte (vgl. Ramazanoğlu 2001: 95). Islamistische Frauen und Männer fordern eine Rückkehr zu einem scheinbar ursprünglichen, einem „wahren“ Islam, eine buchstabengetreue Auslegung der heiligen Texte sowie der uneingeschränkten Einführung der Scharia. Die aktuellen Umsetzungen sind ihrer Meinung nach unzufriedenstellend. Schneider schreibt, die

„[R]adikalität des Islamismus besteht darin, dass er die etablierten Traditionen und Lehren, beispielsweise die Rechtsschulen und ihre unterschiedlichen Auslegungen, kritisiert und dagegen das Bild der ‚Einheit‘ des Islams setzt. Als Orientierungsmaßstab gilt das Gemeinwesen Muhammads im 7. Jahrhundert. [...] Die angestrebte visionäre Rückkehr zur Einheit des Islams, die utopische Konzeption eines Staates auf der Basis des frühislamischen medinensischen Staates und der Rückgriff auf die Texte sind zentrale Anliegen, [...]“ (Schneider 2011: 172-173)

Es versteht sich von selbst, dass in ein solches Weltbild auch nur ein traditionelles Frauenbild passt. Eine Gleichstellung der Geschlechter im westlichen Sinne wird von den Mitgliedern dieser Gruppierung aber keinesfalls nur von den Männern abgelehnt. Auch die Frauen streben eine solche nicht an, da Männer und Frauen von ihnen als verschieden

gedacht werden. Jeder fügt sich in seine von der Natur vorgegebene Rolle, die mit jeweiligen Rechten und Pflichten einhergeht. Bei den Frauen ist es die der Mutter und Ehefrau. Inwiefern kann man unter diesen Bedingungen nun aber von einem „Feminismus“ sprechen? Die Gruppe der islamistischen Musliminnen lehnt den Begriff „Feministin“ für sich per se ab, da dieser eine zu starke westliche Konnotation aufweist. Dennoch engagieren sie sich für die Rechte der Frau, aber eine individuelle Selbstbestimmung ist nicht vorrangig. Durch einen Rückgriff auf islamische Prinzipien möchten sich diese Frauen von gewissen Unterdrückungen lösen. Ein weiterer Anspruch ist das eigenständige Interpretieren von religiösen Textquellen, was eine potentielle Möglichkeit abweichender Ergebnisse zu denen des traditionellen, männlichen Gelehrtenestablishments bietet (vgl. Schneider 2011: 173).

Islamistische Frauen sind der Meinung, dass sie von einer Rückkehr zu den Quellen des Islam profitieren. Sie sehen sich als dem Mann komplementär, als seine Partnerin sowie als Mütter und Töchter. Sie argumentieren, dass der Islam einerseits Respekt für Frauen verlangt und ihnen Möglichkeiten bietet, zu lernen, Bildung zu erlangen, und ihnen andererseits für die ehrenvolle Aufgabe als Mutter und Ehefrau Platz eingesteht (vgl. Afshar 1996: 200). Eine bekannte islamistische Aktivistin ist die Ägypterin Zaynab al-Ghazali, die die „Muslimische Frauen Gesellschaft“ gegründet hat. Mit dieser Organisation versucht sie, Frauen für die Islamische Bruderschaft zu gewinnen (vgl. Laudowicz 1992: 51).

### *Muslimische Feministinnen*

Auch muslimische Feministinnen sind gläubige Frauen, aber im Unterschied zu den oben genannten islamistischen Vertreterinnen streben sie eine Gleichheit der Geschlechter in ihrem gesellschaftlichen Umfeld und im Rahmen ihrer Religion an. Internationale Abkommen wie das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau aus 1981 (CEDAW) oder die Kinderrechtskonvention aus 1990 (CRC) werden befürwortet und für deren Unterzeichnung durch die jeweiligen StaatsvertreterInnen gekämpft. Eine Selbstbezeichnung als „Feministin“ lehnt diese Gruppe nicht geschlossen mit Bezug auf westliches Gedankengut ab, vielmehr spielen hier auch gesellschaftliche Umstände eine Rolle, ob der Begriff übernommen oder abgelehnt wird. Mit den islamistischen Feministinnen gemein hat diese Gruppe, dass sie sich – stützend auf ihre

eigene wissenschaftliche islamische Qualifikation – ebenfalls neuen Textinterpretationen bedienen, allerdings leitet sie im Gegensatz zu den Islamistinnen eine Gleichheit von Frauen und Männern aus den Quellen ab. Erreicht werden wollen konkrete Rechte, in der Regel in Bezug auf das Familien- und Eherecht, aber auch bezüglich eines Zugangs zu politischen und gesellschaftlichen Führungspositionen (vgl. Schneider 2011: 174-175).

Diese Definition von „muslimischen Feministinnen“ kann mit einem „islamischen Feminismus“ gleichgesetzt werden. Da aber häufig davon die Rede ist, dass sich ein „muslimischer Feminismus“ vom „islamischen Feminismus“ dadurch unterscheidet, dass die Frauen zwar muslimisch sind, ihre Argumente aber nicht unbedingt islamisch begründet sein müssen, werde ich weiterhin den Begriff „islamischer Feminismus“ verwenden. In einem Interview aus dem Jahr 2005 geht Margot Badran beispielsweise auf den feinen Unterschied zwischen „muslimischen“ und „islamischen Feministinnen“ folgendermaßen ein:

“Den Terminus ‘Muslimischer Feminismus’ gebrauche ich ungern, er wird aber auch allgemein eher selten gebraucht. Eine Muslimin mag eine Feministin sein, die einen feministischen Diskurs verwendet, der aus verschiedenen Strängen bestehen kann, wie zum Beispiel nationalistischen Elementen [...], dem Islam, den Menschenrechten, Demokratie usw., aus Elementen, die sie in besonderer, persönlicher Weise betreffen. Es ist ihr ganz eigener Diskurs, geprägt durch ihre eigenen Erfahrungen und Akkulturation. Der islamische Diskurs ist Teil dieses feministischen Diskurses mit mehreren eigenen diskursiven Strängen, wohingegen der islamische Feminismus auf einem islamischen Diskurs basiert, der eher ausschließend und dominant funktioniert.” (Sikand 2005)

Wichtig bleibt dennoch zu beachten, dass im islamischen Glauben die Geschlechter in der Regel komplementär gedacht sind, sich ergänzend, mit jeweils zugeschriebenen, von Natur aus gegebenen Rechten und Pflichten, Fähigkeiten und Rollen. Das heißt, gleich heißt nicht automatisch, gleiche Rollen und Rechte (vgl. Safwat 1999: 42).

### *Säkulare Feministinnen*

Die Autorin lässt offen, ob sich diese Frauen selber als religiös bezeichnen, sie sieht sie jedenfalls den westlichen Feministinnen als am verwandtesten. Auch diese Frauen befürworten die bereits erwähnten internationalen Abkommen. Eine Forderung ist die Einführung der Demokratie sowie eine Trennung von Staat und Religion, die als Privatsache anzusehen sei. Nur unter diesen Umständen könne eine Gesellschaft



geschaffen werden, in der eine Gleichheit der Geschlechter möglich ist. Was sie von den beiden oben genannten Gruppen unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie sich aus religiösen Diskursen und Diskussionen sowie dem eigenständigen Interpretieren von religiösen Texten komplett heraushalten. Mit den muslimischen Feministinnen verbindet sie, dass sie sich für Reformen in rechtlichen, sozialen und politischen Belangen einsetzen. Mit diesen werden außerdem oft Allianzen gebildet und strategisch zusammengearbeitet. Individuelle Persönlichkeitsrechte, keine religiösen Vorgaben, legitimieren für diese Gruppe an Frauen ihren Kampf um mehr Partizipation im öffentlichen Raum und am Arbeitsplatz (vgl. Schneider 2011: 175-177).

Das Beispiel aus der Türkei von Yıldız Ramazanoğlu verdeutlicht aber auch, dass in der Realität nicht nur Allianzen gebildet werden, sondern Spannungen, Konflikte und Missverständnisse bestehen und Überschneidungen stattfinden. Fest steht, dass Personen, die sich mit Genderfragen beschäftigen und in einem muslimischen Kontext tätig sind, mit dem Islam auseinandersetzen müssen, egal ob sie selber Mann oder Frau, religiös oder nicht-religiös sind. Der öffentliche Raum ist zu stark vom Islam geprägt, als dass man ihn ignorieren könnte. Eine Argumentation auf religiöser Basis kann in diesem Umfeld auch als taktisches Mittel eingesetzt werden, um die gleichen Ergebnisse zu erzielen wie säkulare Feministinnen in einem nicht-muslimischen Kontext erhalten würden (vgl. Sikand 2010).

Eine sichtbare Unterscheidung vieler „islamischer Feministinnen“ von säkularen Gesinnungsschwestern ist das Tragen eines Kopftuches bzw. eines Schleiers. Was in nicht-islamischen Gesellschaften häufig als Zeichen der Unterdrückung gedeutet wird (z.B. von bekannten Feministinnen wie Alice Schwarzer oder Elisabeth Badinter, siehe Kapitel 4.2.4), argumentieren viele „islamische Feministinnen“ mittels des Korans (siehe z.B. Kapitel 8). Es gibt jedoch auch Frauen, die kein Kopftuch tragen, und dennoch in die Kategorie „islamische Feministin“ fallen, indem sie ihrerseits nach den schriftlichen Quellen des Islam argumentieren (z.B. Lamyia Kaddor in Deutschland, siehe Kapitel 8).

## 6.2 Spannungsfelder

„Islamische Feministinnen“ stehen in verschiedenen Spannungsverhältnissen. Margot Badran argumentiert, dass ein egalitär argumentierender Islam immer mehr an Boden gewinnt und dadurch auch vermehrt von muslimischen Konservativen wie religiösen FührerInnen oder IslamistInnen, die den patriarchalischen als den “wahren” Islam verstehen, kritisiert wird (vgl. Badran 2008). Wie auch das Beispiel von Yıldız Ramazanoğlu zeigt und die erwähnten Idealtypen implizieren, müssen sich die Frauen jedoch gegen Kritik aus mehreren Richtungen zur Wehr setzen. Deshalb kann mit der iranischen Feministin Ziba Mir-Hosseini davon gesprochen werden, dass „islamischer Feminismus“ in einem hohen Maße reagierend ist (vgl. Sikand 2010). Zunächst muss er Mir-Hosseinis Ermessen nach auf Kritik und Diskurse über den Islam reagieren. Sie erwähnt hier den “politischen Islam” bzw. den “islamischen Fundamentalismus”, die zu einem islamischen Staat zurückkehren wollen. Davon grenzt die Iranerin den “islamischen Traditionalismus” ab, der nicht unbedingt politisch sei, aber die traditionelle Fiqh, das von Theologen und Juristen im Mittelalter geschaffene islamische Recht (vgl. Safwat 1999: 38), als beinahe heilig und göttlich betrachtet. Weiters nennt sie die “säkularen Fundamentalisten”, die Religion als ungerecht ansehen und jegliche progressive oder feministische Interpretation des Islam ausschließen. Last but not least würden “islamische Feministinnen” auch auf westliche Geschlechtsgenossinnen reagieren, die der Meinung sind, dass man säkular sein muss, um feministisch zu sein. Diese Ansicht ist laut Mir-Hosseini jedoch stark von weißen, westlichen weiblichen Erfahrungen aus der Mittelklasse beeinflusst und kann nicht universalisiert werden (siehe dazu auch Kapitel 4.2.4). Auf alle diese Strömungen, die auch Gemeinsamkeiten aufweisen, muss der “islamische Feminismus” reagieren, wie die Iranerin in einem Interview aus dem Jahr 2010 erläutert:

“What is common to all these different sets of discourses to which Islamic feminism is reacting is a very essentialised, non-historical understanding of Islam, one that refuses to recognize the diverse, alternative understandings of Islam that have always existed. [...] Islamic feminism is thus reacting to these discourses all at the same time. So, in a sense, it is an apologetic or reactive discourse, directed against those who claim that Islam does not countenance gender justice and equality.” (Sikand ebd.)

Radikal - oder wie Mir-Hosseini sie oben bezeichnet „fundamentalistisch“ - säkular argumentierende KritikerInnen eines „islamischen Feminismus“ kritisieren einen

inhärenten Widerspruch der beiden Begriffe, denn so rückwärtsgewandte Gesellschaften und Kulturen wie muslimische und eine so frauenfeindliche Religion wie der Islam würden keinen Platz für moderne und progressive feministische Forderungen zulassen. Die bekannte libanesische Journalistin, Dichterin und Autorin Joumana Haddad sieht beispielsweise keine Möglichkeit eines "islamischen Feminismus", obgleich sie diese Unfähigkeit nicht auf den Islam beschränkt:

"Wenn ich heute von einem 'islamischen Feminismus' oder einem 'christlichen Feminismus' höre, bin ich bestürzt über diesen Widerspruch in sich. Wann werden wir erkennen, dass es nicht möglich ist, die religiösen Lehren mit der Würde und dem Recht der Frauen zu versöhnen?" (Haddad 2011)

Ramazanoğlu argumentiert hingegen, dass der Islam nicht dafür verantwortlich gemacht werden kann, wenn sich konservative Kreise gegen Veränderungen im Frauen-, Ehe- und Familienrecht aussprechen. Ramazanoğlu wirft außerdem der bereits erwähnten türkischen feministischen Bewegung vor, mit der Religion zu brechen. Muslimische Frauen hingegen hätten einen guten Bezug zu ihrer Religion, in der sie auch die Möglichkeit zur weiblichen Emanzipation erkennen würden, d.h. dass ihnen durch den Islam Wert als selbstständige Menschen beigemessen wird und dass sie sich gemäß ihrer Natur verwirklichen können. Deshalb würden sie darauf achten, dass ihnen von Gott zugewiesene Rechte und Möglichkeiten nicht strittig gemacht werden. Diese Frauen würden nicht daran zweifeln, dass es zwischen Mann und Frau einen philosophischen, physiologischen und existentiellen Unterschied in Bezug auf ihre Rolle als Diener Gottes gibt. Aber dieser würde nicht in einer Hierarchie der Geschlechter liegen, sondern sich auf die Rollenverteilung beziehen. Um die Situation der muslimischen Frauen in der Realität zu verbessern, müsse man von falschen Koranauslegungen wegkommen und sich an der heiligen Schrift orientieren (vgl. Ramazanoğlu 2001: 108-110).

Mir-Hosseini hingegen lehnt die Art und Weise ab, wie die Idee zweier komplementärer Geschlechter erdacht und artikuliert wird, da diese aus dominanten muslimischen Diskursen stammen würden. Es handle sich hierbei um einen modernen Weg, Ungerechtigkeit und Diskriminierung auch weiterhin rechtfertigen zu können. Wenn man sich die Literatur zum Thema genau anschau, finde man heraus, dass diese Inhalte der klassischen Fiqh akzeptiere, beispielsweise Polygamie und die Möglichkeit einer einseitigen Scheidung von Seiten des Mannes, aber versuche, dafür neue

Rechtfertigungen zu finden. Für Mir-Hosseini besteht ein großer Unterschied zwischen der Scharia und der Fiqh. Die Scharia kennzeichne den göttlichen Pfad, die Fiqh repräsentiere eine historische, menschliche Tradition. Die Scharia sei göttlich und unveränderlich, die Fiqh veränderlich, da menschlich. Oft würden die beiden aber vermischt oder die Fiqh als Synonym für die Scharia verwendet werden. Hier sieht sie das Hauptproblem: Regressive Gesetze stammen eigentlich aus der Tradition, werden aber als Teil der Scharia ausgegeben. Mir-Hosseini lehnt es aber ab, Ungerechtigkeiten, die schon so viel Leid verursacht haben, mit der Scharia oder dem Islam zu begründen, denn die Rechte der Fiqh würden nicht vom Koran kommen, sondern von Menschen. In der Zeit, als diese formuliert wurden, hätten die Gesetze auch Schutz für die Frau in einer von Patriarchat und Sklaverei geprägten Gesellschaft bedeutet. Aber in der heutigen Zeit würden sie nicht mehr eine zeitgenössischen Idee von Gerechtigkeit widerspiegeln (vgl. Sikand 2010). Mir-Hosseinis Ziel ist es, islamische und menschenrechtliche Rahmenbedingungen zusammenzubringen, um die Basis für einen egalitäres muslimisches Familienrecht zu schaffen: “My aim is to bring Islamic and human rights frameworks together in order to lay the basis for an egalitarian Muslim family law.” (Mir-Hosseini 2013)

Radiakal islamisch argumentierende GegnerInnen sehen in der Verwendung des Begriffs „islamischer Feminismus“ eine Aneignung westlicher Werte und Normen, eine Aneignung westlich-feministischer Forderungen nach Frauen- bzw. Menschenrechten (vgl. Amirpur 2013: 145). Mir-Hosseini glaubt, dass allen islamistischen GegnerInnen die Genderfrage sehr wichtig ist. Zentrales Anliegen der IslamistInnen sei es, die Stärkung der Familie voranzubringen. Sie behaupten, der Islam gibt den Frauen alle Rechte, die sie brauchen, was laut der Iranerin in der praktischen Umsetzung allerdings Patriarchat bedeutet, wie sie im bereits erwähnten Interview aus dem Jahr 2010 erläutert. Es existiere eine Spannung zwischen “islamischen Feministinnen” und patriarchalischen Islamisten, die so akut sei wie die zwischen “islamischen Feministinnen” und Feministinnen, die glauben, dass der “islamische Feminismus” ein Oxymoron ist und dass ein solcher die Islamisten auf lange Sicht gesehen nur stärken wird, wenn er islamische anstelle von säkularen, menschenrechtlichen Argumenten verwendet. Mir-Hosseini jedoch attestiert dem “islamischen Feminismus” eine große Diversität. Und auch wenn sich viele Vertreterinnen eines solchen nicht mit dem Prädikat Feminismus versehen lassen

möchten, erkennt sie doch einen gemeinsamen Nenner:

“But one common concern that brings them together is their demand for gender equality and justice, which they claim using various Islamic arguments. Even here, however, there may be differences in the way they conceive equality and justice.” (Sikand 2010)

Aber ist die Scharia mit Menschenrechten unvereinbar, wie säkulare KritikerInnen behaupten? Amina Wadud beschreibt in einem Interview aus dem Jahr 2012, dass viele muslimische Frauen dachten, sie müssten sich entscheiden: entweder dem Islam treu zu sein oder sich den Menschenrechten zu verschreiben. Sie formuliert es wie folgt:

“Für die Fundamentalisten war der Gedanke der Gleichberechtigung von Mann und Frau oder auch die Identifikation mit den Menschenrechten Teil westlichen Gedankenguts - und mit dem Islam unvereinbar. Die Feministinnen vertraten sehr schnell die Ansicht, dass das Problem in der Religion selbst liege, und plädierten dafür, die Religion aus dem Diskurs herauszuhalten. Muslimische Frauen standen also vor der Wahl: entweder die Treue zum Islam oder die Identifikation mit den Menschenrechten. Die Mehrheit muslimischer Frauen aber identifizierte sich sowohl mit dem Islam als auch mit der Idee der Menschenrechte [...]” (taz.de 2011)

Einen Weg aus diesem Dilemma sieht Wadud darin, dass Frauen selber anfangen müssen, den Islam und seine Textquellen zu interpretieren (vgl. Amirpur 2013: 145).

Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Begriff wie “islamischer Feminismus” mit all seinen möglichen Konnotationen für Zündstoff oder zumindest Diskussionsstoff sorgen kann. Die oben genannte Asma Barlas schaltete sich zum Beispiel in eine heftig geführte Debatte zwischen säkular orientierten und islamisch argumentierenden Feministinnen Mitte der 1990er-Jahre ein. Hierbei handelte es sich um einen Streit zwischen der iranisch-stämmigen Harvard-Professorin Afsaneh Najmabadi und iranischen Linken, allen voran die ebenfalls in Amerika lebende Soziologin Haideh Moghissi. Najmabadi beschrieb den Einsatz einer iranischen Frauenzeitschrift für Gleichberechtigung als “islamischen Feminismus”. Moghissi kritisierte, der Ausdruck würde unverantwortlich und falsch verwendet werden für muslimische Frauen, deren politische Aktivitäten nicht das geringste mit Feminismus zu tun hätten. (vgl. Amirpur 2013: 159-160). Mit dieser Einstellung stand sie nicht alleine da, wie die Professorin für islamische Studien Katajun Amirpur erläutert:

“Diese Ansicht war in den 1990er Jahren vor allem unter Exil-Iranern vorherrschend, und unter denen, die sich wissenschaftlich mit Iran auseinandersetzen, sollte sich eine Strömung etablieren, die schon den Terminus ‘Islamischer Feminismus’ für einen Widerspruch in sich hält. Die Exil-Iraner erklärten, dass es keine Verbesserung von Frauenrechten geben könne, solange die Iranische Republik existiere. Ein Kampf innerhalb des Systems verflache die Ziele des Feminismus und trage nur zum Fortbestand des Fundamentalismus bei.” (Amirpur ebd.)

Asma Barlas rezensierte Moghissis Buch aus dem Jahr 1999 *Feminism and Islamic Fundamentalism: the Limits of Postmodern Analysis* und führte ihre Sichtweise auf ihre negativen Erfahrungen als Iranerin zurück. Der Islam an sich wäre nicht patriarchal und unterdrückerisch, sondern hierbei handle es sich um das iranische, islamistische Regime (vgl. Amirpur ebd.).

Zu welch seltsamen Situationen es kommen kann, wenn verschiedene Interessen und entgegengesetzte Initiativen aufeinander treffen, zeigt ein Beispiel aus der Provinz Aceh in Indonesien, wo im Jahr 2008 unter Mitarbeit von Frauenrechtsaktivistinnen, islamischen Autoritäten und der Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit GTZ eine fortschrittliche Frauenrechtscharta erarbeitet worden war, die vom Gouverneur, dem Vorsitzenden des Regionalparlaments sowie von einer Reihe staatlicher, religiöser und zivilgesellschaftlicher Einrichtungen unterzeichnet worden war. Kurz darauf verabschiedete das gleiche Regionalparlament ein Gesetz, das Steinigung für Ehebruch vorsieht. Zudem wurde ein „Hosenverbot“ für Frauen verhängt. Die in dieser Provinz rigide islamisch begründete Sexualordnung ist bis heute sakrosankt (vgl. Schröter 2011).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es „den einen islamischen Feminismus“ nicht gibt, sondern dass die globale „islamisch-feministische“ Landkarte sehr heterogen ist. Es wurde aufgezeigt, dass eine klare Definition von „islamischem Feminismus“ nur schwer möglich ist und dass die Grenzen zwischen säkular-islamisch-islamistisch fließend sein können. Es wurde außerdem aufgezeigt, in welchen Spannungsverhältnissen „islamische Feministinnen“ stehen und auf welche Einflüsse sie reagieren müssen. Ein wichtiger Punkt beim Diskurs zu diesem vielfach konnotierten Begriff stellt eine Abgrenzung zum Westen und dessen Rollenbildern dar.

### 6.3 Internet

Der globale Diskurs findet keineswegs nur auf akademischer Ebene statt. Internet und Social Media ermöglichen es Frauen aus allen Teilen der Welt, sich in den globalen Diskurs sowie in Diskussionen zu aktuellen und/oder frauenrechtlichen Themen einzubringen. Das Internet ermöglicht eine Überwindung von Zeit- und Ländergrenzen, was auch Frauen aus repressiven Gesellschaften nutzen können. Ausgeschlossen bleiben jedoch Analphabetinnen und Frauen, die keinen Zugang zum Internet haben. Von den bekannten Protagonistinnen eines „islamischen Feminismus“ nutzt beispielsweise Amina Wadud regelmäßig ihren Twitter-Account (<https://twitter.com/aminawadud>, Zugriff: 14.07.2013), um Botschaften an ihre Follower zu verkünden. Die *Sisters in Islam* aus Malaysia haben sowohl ein Twitter-Konto (<https://twitter.com/sistersinislam>, Zugriff: 14.07.2013), das regelmäßig mit Meldungen upgedatet wird, als auch ein Facebookprofil (<https://www.facebook.com/officialSIS?fref=ts>, Zugriff: 14.07.2013) mit Informationen zur Organisation und ihren Aktivitäten. Auch auf deutschsprachigen Profilen wie beispielsweise „MuslimaPride“ (<https://www.facebook.com/MuslimaPrideIntl?fref=ts>, Zugriff: 14.07.2013) äußern sich junge Musliminnen zu islamischen und genderbezogenen Themen. Die englischsprachige Facebookseite „Muslim Feminism“ (<https://www.facebook.com/MuslimFeminism>, Zugriff: 14.06.2013) soll nach eigenen Angaben Raum für Diskussion und Themen von muslimischen Frauen und muslimischen Feministinnen bieten.

## 6.4 Internationale Konferenzen

Seit einigen Jahren findet auf internationalen Konferenzen zu verschiedenen Themen des „Islamischen Feminismus“ ein Austausch an Erfahrungen und Ideen statt. Es debattieren WissenschaftlerInnen und AktivistInnen aus der ganzen Welt. Die Konferenzen können teilweise mit berühmten Rednerinnen (aber auch Rednern) wie Amina Wadud, Asma Barlas oder Ziba Mir-Hosseini aufwarten. Die erste internationale Konferenz fand 2005 in Barcelona statt. Die zweite internationale Konferenz im Jahr 2006 – ebenfalls in Barcelona - stand unter dem Motto „Scharia und Familienrecht“ (vgl. Badran 2007). 2008 fand eine Konferenz zu „Frauenpower im Islam“ in Köln statt. Eine sogenannte Khadija-Konferenz wurde 2012 in Stockholm organisiert. Schon der Titel der Veranstaltung nimmt auf die erste Frau Muhammads Bezug. Die Khadija-Konferenz fand Anfang Juni 2013 erneut in Stockholm statt. Die OrganisatorInnen beschreiben den Zweck der Konferenz folgendermaßen:

„The Khadija Conference is an international forum which aims to promote sustainable women empowerment and gender equality from an Islamic perspective. The conference aims to reverse the significant decline in the Muslim women’s involvement in society, as well as the under-representation of women in the family, politics and religion. Using Khadija (r.a.) as an example, the main purpose of the conference is to promote the empowerment of women as being an indispensable part of a healthy and vibrant society.“ (Khadija Conference 2013)

Auf der Konferenz sprachen RednerInnen aus vielen Teilen der islamischen und nicht-islamischen Welt wie Malaysia, Pakistan, Ägypten aber auch Schweden und Großbritannien (vgl. Khadija Conference ebd.).



## 6.5 Grundlagen

Die Grundlage des „islamischen Feminismus“, also eines religiös-islamisch begründenden Feminismus, ist die Annahme, dass im Koran Gleichheit und Gerechtigkeit verankert sind. Der Koran als solches wird nicht in Frage gestellt. Aufgrund dieser Annahme wird argumentiert, dass es nicht sein kann, dass der Koran respektive Gott will, dass Frauen unterdrückt werden. Deshalb kann es auch keine Unterdrückung von Frauen im Namen des Korans bzw. des Islam geben. Von den Rechten, die der Koran beinhaltet, und den Möglichkeiten, die der Islam Frauen gegenüber zugesteht, wurden unterdrückte Frauen – ebenfalls im Namen des Islam – ferngehalten (vgl. Bilgin 1997: 214).

„Islamische Feministinnen“ machen deutlich, dass frauenfeindliche und unterdrückerische gesellschaftliche Zustände auf patriarchalischen, kulturellen Praktiken, die Frauen ihrer im Koran verankerten Rechte berauben, beruhen und nicht religiös begründet sind. Sie verweisen in ihrer Argumentation auf Koranstellen, die belegen, dass Gott die Frauen den Männern nicht untergeordnet hat und kommentieren andere Koranstellen, auf die sich patriarchalische Praktiken begründen, neu. Schwierig sind die Auslegungen bzw. Interpretationen nicht nur der einzelnen Koranverse, sondern auch der Hadithe. In der Vergangenheit wurden die Quellen fast ausschließlich von Männern kommentiert, die selber patriarchalisch aufgewachsen sind. Deshalb wird den Interpretationen auch ein hohes Maß an patriarchalischer Prägung und Subjektivität vorgeworfen. Die weibliche Sichtweise war praktisch nicht vorhanden (siehe dazu das folgende Kapitel 6.6). Bis heute sind die religiösen Repräsentanten vorrangig männlich, auch wenn z.B. Gesetzgeber in Marokko oder Tunesien das ungleiche Geschlechterverhältnis durch Neuinterpretationen von Koranversen zeitgemäßer definieren, was auch auf den Einsatz von „islamischen Feministinnen“ zurückzuführen ist. So haben zum Beispiel Ehemänner und Ehefrauen in Marokko die gleichen Rechte und Pflichten für den Haushalt und für die Familie. Die Frau ist nicht mehr gezwungen, dem Mann zu gehorchen (vgl. Sisters in Islam o. J. a, vgl. Sabra 2004).

„Islamische Feministinnen“ betonen außerdem, dass nicht außer Acht gelassen werden darf, dass die schriftlichen Quellen des Islam aus dem 7. Jahrhundert stammen. Die Welt von damals hat mit der heutigen nicht mehr viel gemein. Dennoch wird in der traditionellen Koranexegese oft jedes Wörtchen auf die Goldwaage gelegt und nicht nach

einem dahinterliegenden, übergeordneten Sinn einer Aussage gesucht (siehe Kapitel 6.6). Wenn man eine solche Betrachtung aber zulässt, können auch Verse, die offensichtlich frauenfeindlich sind, relativiert werden:

„Doch vielleicht ist das alles zu weit hergeholt. Vielleicht müssen wir einfach einsehen, daß der Koran die Sprache seiner Zeit spricht, der vorislamischen Zeit [...], einer Zeit der Sklaverei, der uneingeschränkten Polygamie, der Ermordung neugeborener Mädchen, der nicht enden wollenden Stammesfehden und der Blutrache, [...] einer Zeit, in der eine Frau bei vielen Stämmen ein rechtloses Wesen war, das keine sehr viel höhere Stellung einnahm als ein Sklave.“ (Selim 2007: 22)

Die Auswirkungen von männlich-geprägten Auslegungen und Interpretationen für die realen Lebenswelten der Frauen in den verschiedenen islamischen, aber auch nicht-islamischen, Gesellschaften sind vielfältig. Deshalb sind auch die Bereiche, Anliegen und Forderungen der islamisch argumentierenden Frauenrechtlerinnen sehr verschieden. (siehe Kapitel 6.7). Nicht nur das scheinbar gottgewollte Patriarchat wird in Frage gestellt. Es wird außerdem angeprangert, dass Männer in der Vergangenheit sich auch dann noch mit Bezug auf die religiöse Tradition gegen eine Veränderung der Stellung der Frau zum Besseren ausgesprochen und Koranstellen zuungunsten der Frau ausgelegt haben, wenn sie sich in anderen Bereichen gegen Ungerechtigkeiten aufgelehnt haben oder säkular eingestellt waren. Amina Erbakan erklärt:

„Frauen bezweifeln, dass das Patriarchat gottgewollt und zwangsläufig die Grundlage der kosmischen Ordnung sei. Sie haben zudem mit Erstaunen festgestellt, dass die oppositionellen Kräfte, die sich gegen Spätkolonialismus, Bevormundung und Übervorteilung durch ungerechte Verteilersysteme als Begleiterscheinung der Moderne wehren, in der Frage der Einbeziehung von Frauen in gesellschaftliche Prozesse leider wenig Revolutionäres zu bieten haben. Vielmehr sorgen sich diese weiterhin um die traditionellen Werte im Leben der Frauen und streben keineswegs danach, die Rolle der Frau in der Gesellschaft neu zu schreiben.“ (Erbakan 1999: 58-59)

Ziba Mir-Hosseini machte eine ähnliche Erfahrung. Als sie im Zuge einer Recherche für ihr Buch *Islam and Gender* zahlreiche konservative Geistliche im Iran interviewte, erkannte sie, dass sich deren Meinungen über Frauenfragen nicht unbedingt mit ihren sonstigen politischen Ansichten deckten. Selbst der Befürworter einer Trennung von Religion und Staat und Demokratieverfechter Abdolkarim Soroush dachte in Bezug auf Frauenfragen ähnlich konservativ wie der Theokrat Ayathollah Javadi Amoli (vgl. Amirpur 2013: 35).

Margot Badran beobachtet, dass immer mehr Musliminnen sich von einem patriarchalen Islam weg hin zu einem egalitären wenden, und zwar sowohl in islamischen als auch nicht-islamischen Gesellschaften. Weibliche Wissenschaftlerinnen würden seit zwei Jahrzehnten über Geschlechtergleichheit, die sie im Koran finden, reden. Die Koraninterpretationen zur Geschlechtergleichheit würden verwendet werden, um Änderungen in Familie und Gesellschaft zu erreichen, allem voran stehen die Versuche, Reformen im Familienrecht zu erreichen. Die Kombination aus intellektueller und aktivistischer Arbeit in verschiedenen Teilen der Erde – das ist es, was Badran als „islamischen Feminismus“ bezeichnet (vgl. Badran 2008).

In den folgenden Kapiteln möchte ich anhand einiger konkreter Beispiele analysieren, wie „islamische Feministinnen“ ihre weibliche Sichtweise in die Koranexegese einbringen und mit ihren Argumentationen versuchen, das emanzipatorische Potential der schriftlichen Quellen Koran und Hadithe freizulegen. Dabei verharren die Kommentare keineswegs auf einer wissenschaftlichen Ebene, sondern wirken direkt in die Lebenswelten von muslimischen Frauen. In islamischen Gesellschaften betreffen Diskriminierungen und Ungleichbehandlungen die unterschiedlichsten Bereiche, weshalb ich in einem weiteren Kapitel zunächst anhand von mehreren kurzen Beispielen ein Bild des islamisch-feministischen Aktionismus zeichnen möchte. Im Anschluss werde ich am Beispiel Deutschland die Aktivitäten von „islamischen Feministinnen“ in einem westlichen, nicht-muslimischen Land analysieren und am Beispiel Malaysia näher auf die Aktivitäten von „islamischen Feministinnen“, die sich in einem islamischen Land für Frauenrechte einsetzen, eingehen.

## 6.6 Weibliche Koranexegese

Die weibliche Koranexegese ist der essentielle Teil des „islamischen Feminismus“, da er den Kern der islamischen Existenz betrifft und traditionelle Meinungen bedroht, nämlich bezüglich Koraninterpretationen und wie diese zu verstehen und für die Realität anzuwenden sind. Auch sie ist Teil eines weltweiten Diskurses und dadurch gekennzeichnet, dass sich die Vertreterinnen teilweise in ihren Stellungnahmen aufeinander beziehen. Der Islam orientiert sich mehr noch als zum Beispiel das Christentum an seinen schriftlichen Quellen wie dem Koran und den Hadithen. Aber gibt es im Islam Hinweise, dass Frauen keine Koranexegese betreiben dürfen? Oder sind es patriarchalische Strukturen, wie schon zur Zeit der Entstehung des Korans, von der männlichen Befürchtung geprägt, dass Frauen gesellschaftliche Entscheidungen mitbestimmen könnten (vgl. Bilgin 1997: 200)? Amina Wadud schreibt:

„Die Aufforderung des Korans, nachzudenken, zu forschen, Verstand und Vernunft zum Maßstab der Beurteilung über Offenbarungstexte einzusetzen und die Ergebnisse handelnd in der Gemeinschaft umzusetzen, ist nicht geschlechtsspezifisch ausgerichtet. Beide Geschlechter werden gleichermaßen dazu aufgefordert.“ (Wadud zit. n. Erbakan 1999: 57)

Die Koranexegetinnen des „islamischen Feminismus“ sind großteils gut ausgebildet, hochgebildet und Kennerinnen der Materie. Eine der wichtigsten ist die eben erwähnte, als junge Erwachsene zum Islam konvertierte afro-amerikanische Islamwissenschaftlerin Amina Wadud. Von den einen als mutige Reformerin gelobt, von den anderen als Häretikerin verachtet, ist sie die Autorin unter anderem von *Inside the Gender Jihad* und *Qur'an and Women*, ihrem bahnbrechenden Werk, das neben vielen europäischen Sprachen auch ins Türkische, Persische, Arabische und Indonesische übersetzt wurde und in manchen Ländern, wie beispielsweise den Vereinigten Arabischen Emiraten, verboten wurde (vgl. Amirpur 2013: 123). In den Augen der Islamwissenschaftlerin sind alle Menschen – Männer wie Frauen – Stellvertreter Gottes (*khalifa*) (vgl. Schneider 2011: 60). Wadud kritisiert, dass die westliche Islamwissenschaft MuslimInnen keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam zutraue, was eine Form des kulturellen Imperialismus darstelle. Ihre männlichen Mitstreiter gegen die Konservativen werden hingegen mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sie Frauen nur benutzen und sich nicht für deren Meinungen interessieren. Zusätzlich setzt sie sich gegen Rassismus innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in den USA zur Wehr (vgl. Amirpur 2013: 125). Wadud konzentriert sich in ihrer Arbeit ganz auf den Koran und nicht auf die

Aussagen Muhammads, also die Hadithe, denn diese besäßen heute keine Gültigkeit mehr, sobald sie dem Koran widersprechen. Bevor neue Ideen von der islamischen Welt angenommen werden, müsse ihre islamische Legitimität bewiesen sein. Mit diesem Ansatz möchte Wadud eine “koranische Basis für Gender-Gerechtigkeit im Islam schaffen” (Amirpur 2013: 120, vgl. 132). Im Gegensatz zu vielen anderen “islamischen Feministinnen” fokussiert Wadud in ihrer Arbeit weniger auf die Frage, wie die Lebenssituation von Frauen in islamischen Ländern verbessert werden kann, vielmehr rückt sie die Frau und den Gleichheitsgedanken im Koran ins Zentrum ihres Interesses. Die Sprache des Korans sieht sie geschlechtlich konnotiert, eine Subjektivität der Interpretation spricht sie nicht ab. Sie fragt sich, weshalb an manchen Stellen zwischen männlichen und weiblichen Formen unterschieden wird, an anderen jedoch nicht. Ihrer Meinung nach müssen die Umstände Arabiens des 7. Jahrhunderts, also zur Zeit der Entstehung des Korans, herausgearbeitet werden, um die tatsächliche Bedeutung zu erfassen. Im Gegensatz zur traditionellen Exegese, bei der Sure für Sure, Vers für Vers, interpretiert wird und dadurch der Blick auf dahinterliegende Botschaften verwehrt wird, verfolgt sie einen holistischen Ansatz, der besonderen Wert auf Zusammenhänge zwischen den Suren und Versen, die übergeordneten Themen, die grammatikalische Komposition sowie die Weltanschauung (sie verwendet den deutschen Begriff – siehe Wadud 1999: 3), die dem Koran inhärent sei, legt. Ihrer Interpretation nach akzeptiert der Koran den biologischen Unterschied zwischen den beiden Geschlechtern und versteht, dass jedes Geschlecht nach kulturellen Regeln funktioniert. Die Rollen sind jedoch nicht bis ins letzte Detail vorgeschrieben, deshalb könne nicht von einer vorgegebenen Geschlechterhierarchie gesprochen werden (vgl. Schneider 2011: 61-64). Ein Beispiel dafür, dass es Wadud um den Kontext und eine Herleitung in die moderne Zeit geht, ist bei der Frage der Bekleidungs Vorschriften für Frauen zu finden. Was das anbelangt, gibt der Koran die Anweisung, dass eine sittsame Bekleidung die beste sei. Indem man das Kopftuch allerdings als allgemein gültigen Kodex bestimmt, erkläre man die Umstände des 7. Jahrhundert zu einem universellen Prinzip. Damit wird eine kulturelle zur koranischen Botschaft erhoben. Wadud will deutlich machen, dass es um die Aussage der Sittsamkeit geht, diese vom Koran aber nicht mit konkreten Inhalten gefüllt wird. In den letzten Jahren ist in der Arbeit von Amina Wadud noch eine weitere Komponente dazugekommen, und zwar die Beschäftigung mit den nicht erwähnten, den weggelassenen Stellen (vgl. Amirpur 2013: 133-134). Für Wadud besteht der allem

anderen übergeordnete Zweck des Korans darin, moralische Werte zu vermitteln und eine universelle Führung anzubieten. In diesem Sinne werden im Koran konkrete Ereignisse dargestellt, um konzeptuelle Ideen von Führung und Moral greifbar zu machen. Wadud plädiert dafür, generellen Prinzipien gegenüber spezifischen Äußerungen Vorrang zu geben, denn es geht um die moralische Lektion, weshalb vor allem bei den medizinischen Versen immer ihr historischer und sozialer Kontext mitgelesen werden sollte. Es ist aber insgesamt für ein Verständnis der Verse hilfreich, sich vor Augen zu führen, dass der Koran in einem spezifischen sozialen Kontext zu einer bestimmten Zeit offenbart wurde. Die weiblichen und männlichen Charaktere, die in den koranischen Darstellungen vorkommen, sind laut Wadud wichtig, um bestimmte Ideen zu demonstrieren. Es geht dabei nicht vorrangig um das beschriebene Ereignis, sondern um die Intention, die dahinter liegt, sowie um die psychologischen Effekte. Was die Rollen von Frauen und Männern anbelangt, erkennt sie keine spezifische und stereotype Verteilung. Wadud unterteilt die Funktionen der Frau im Koran folgendermaßen: in eine Rolle, die den sozialen, kulturellen und historischen Kontext der Frau repräsentiert; in eine Rolle, die eine universell akzeptierte weibliche Funktion wie Pflege und Versorgung ausfüllt; in eine Rolle, die eine nicht-genderspezifische Funktion erfüllt (vgl. Wadud 1999: 29-31).

Wadud zeigt auf, dass Koranstellen, die traditionell „weiblich“ gelesen wurden, auch allgemein gelesen werden können, nämlich als „Gläubige“ und „Nichtgläubige“ (Wadud 1999: 33-34). In Bezug auf Spiritualität sieht sie zwischen Männern und Frauen keinen Unterschied. Traditionelle Interpretationen würden hingegen vorgeben, dass Männer die Norm sind und somit vollständig menschlich. Frauen seien dort weniger wert und somit weniger menschlich als Männer. Solche Interpretationen würden Stereotype fördern und verhindern, dass Frauen nach Glück innerhalb des Islam streben können. Wadud warnt davor, solche Interpretationen dem Koran und nicht seinen Autoren zuzuschreiben. Wadud erkennt innerhalb des Korans nur einen einzigen Ursprung des Menschen, nämlich dass alle aus einer einzigen Seele geschaffen wurden. Ein weiterer zentraler Begriff bei Wadud ist *taqwa*, den sie mit Frömmigkeit übersetzt. Allah würde nicht in Bezug auf Geschlecht (oder Wohlstand, Nationalität oder historischen Kontext) unterscheiden, sondern auf Basis der Frömmigkeit. Anhand von mehreren Beispielen macht sie klar, dass sie im Koran keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen sieht. So beschreibt Wadud beispielsweise die koranischen Charaktere Moses Mutter,

Maria und Bilqîs, die Königin von Sheba, aus einer weiblichen Sicht. Wadud argumentiert, dass Moses Mutter Offenbarungen empfing. Somit können Frauen genauso wie Männer Empfänger von Offenbarungen sein. In einer simplen grammatikalischen Spitzfindigkeit erkennt sie Marias Bedeutung für alle Gläubigen: Der Koran verwendet bei „one of the qanitin“ (Wadud 1999: 40) den maskulinen Plural des Wortes, was auf die große Bedeutung Marias für alle Gläubigen schließen lasse. Darüber hinaus würde im Koran kein Ausdruck verwendet werden, der impliziert, dass Führungspositionen für Frauen unangebracht wären. Im Gegenteil betonen laut Wadud die koranische Geschichten über Bilqîs deren politisches und religiöses Geschick (vgl. Wadud 1999: 34-40).

Eine weitere „islamische Feministin“, die sich der Koranexegese widmet, ist Asma Barlas. Auch ihrer Meinung nach steht die Unterdrückung der Frau im Widerspruch zum Koran. Zu ihren wichtigsten Werken zählen das 2002 erschienene Buch *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qu’ran, Islam, Muslims and the U.S.*, und *Reunderstanding Islam* aus 2008 (vgl. Amirpur 2013: 150-153). Die Wissenschaftlerin stellt der traditionellen Auslegung des Korans eine eigene, anti-patriarchalische entgegen:

“Man kann den Koran auch als einen anti-patriarchalischen Text lesen. Ich behaupte sogar, dass die koranische Epistemologie von Natur aus anti-patriarchalisch ist. Meiner Meinung nach ist sie das, weil die koranische Epistemologie auf einer bestimmten Sicht von Gott basiert. Ihr gemäß ist Gott weder Vater noch Ehemann noch männlich und nicht einmal erschaffen. Ein solcher Gott kann gar keine Affinität zu Männern haben oder einen Hass auf Frauen.” (Barlas zit. n. Amirpur 2013: 154)

Barlas geht davon aus, dass der Koran ein Produkt seiner Kultur ist, Ungleichheiten sind durch den Koran legitimierte patriarchalische kulturelle Praktiken. Also besteht die Möglichkeit, sich von dieser patriarchalischen Lesart zu lösen. Aber um den Koran selbst zu interpretieren, fehlt es laut Barlas den Frauen an Selbstbewusstsein. Dabei wende sich der Koran an jeden und jede und ist nicht nur Gelehrten vorbehalten. Logisch betrachtet würden mit dem Islam legitimierte kulturelle Praktiken, die Frauen unterdrücken, dem Koran und seinem Geist widersprechen. Zu dieser Annahme führt sie ihr Gottesbild, denn wenn man davon ausgeht, dass Gott gerecht ist – was alle MuslimInnen glauben - dann könne es nicht sein, dass der Koran Ungerechtigkeit gegenüber Frauen predige. Ähnlich wie Wadud konzentriert sie sich in ihrer Arbeit auf den Koran. Die Hadithe und die

Exegese hätte man über den Koran gestellt und kanonisiert, was gefährlich und eine Anmaßung sei. Der eigentliche Kanon müsse der Koran sein. Den Konsens der Gelehrten hätte man über *Idschtihad*, über das eigene Auslegen, gestellt. Die Stellen, bei denen es um die Frauen ging, hätte man außerdem mit den existierenden Normen und Werten in Einklang gebracht. In den Hadithen sieht Barlas den Grund allen Übels. Zum Beispiel hätten die Frauen Mohammads ihm widersprechen und mit ihm diskutieren dürfen, er sei nicht frauenfeindlich gewesen. Das wäre nur von Männern erfunden worden. Einer der Gründe, warum Barlas davon ausgeht, dass der Koran das Patriarchat ablehnt, ist die Tatsache, dass im Koran Gott nicht männlich ist. Dieser wird explizit nicht, wie im Christentum, als Vater dargestellt. Väter sind somit nichts Erhabenes oder Heiliges. Zudem gibt es im Islam ein Bilderverbot, d.h. jede Form des Abbildes Gottes ist verboten, denn dieser ist nicht erschaffen und somit nicht abbildbar. Gott steht laut Barlas über den Geschlechtern. Außerdem verweist auch Barlas darauf, dass im Koran die Rede davon ist, dass Männer und Frauen aus einer Seele, aus demselben Wesen geschaffen wurden (*nafs*), die Erzählung von Eva, die aus Adams Rippe erschaffen wurde, zudem keine koranische sei (vgl. Amirpur 2013: 154-164).

Eine neue koranische Lesart führt nicht zur Absetzung des bestehenden Patriarchats, darin sind sich Wadud und Barlas einig. Dennoch müssen alle befreienden Möglichkeiten, die der Koran in sich trägt, ausgeschöpft werden:

“Wenn solche Lektüren auch keinen Erfolg dabei haben, einen radikalen Wandel in den muslimischen Gesellschaften herbeizuführen, kann doch mit Sicherheit behauptet werden, dass kein bedeutungsvoller Wandel in diesen Gesellschaften herbeigeführt werden kann, der seine Legitimität nicht aus den Lehren des Koran bezieht. Das ist eine Lehre, die säkulare Muslime überall schmerzhaft werden lernen müssen.” (Barlas zit. n. Amirpur 2013: 163)

Die Tendenz anderer Personen, sich über den Text hinwegzusetzen, um eine neue muslimische Identität zu entwickeln, lehnt Barlas ab. Aber wichtiger als eine neue Interpretation der frauenfeindlichen Koranstellen ist ihrer Meinung nach eine Kritik an der Theologie und den Interpretationsmethoden. Wenn ein neues Gottesbild in die Theologie eingebracht wird, löse sich das Problem in Bezug auf die frauenfeindlichen Stellen (vgl. Amirpur 2013: 168). Barlas möchte den Koran in seiner besten Bedeutung lesen, was dieser selber fordert:



“Zudem fordert der Koran uns auf, ihn auf die bestmögliche Weise zu lesen. Und während er uns offenlässt, was diese sei, erklärt er, dass nicht alle Lesarten, die wir aus ihm ableiten könnten, angemessen seien. Kurz, der Koran antizipiert nicht nur, dass wir ihn missverstehen könnten, sondern versucht auch, dies zu verhindern, indem er einige moralische/textuelle Strategien propagiert und vor anderen warnt. Deshalb meine ich, dass die Verantwortung dafür, den Koran korrekt zu lesen, beim Leser liegt, und sehe auch nichts Falsches in dem Argument, die Bedeutung liege im Koran, aber die Verantwortung dafür, sie richtig zu entdecken, liegt bei seinen Lesern.” (Barlas zit. n. Amirpur 2013: 171)

Die islamische Theologin Riffat Hassan, geboren in Pakistan, heute als Professorin in den USA tätig, gehört ebenfalls zu den wichtigsten Wissenschaftlerinnen eines “islamischen Feminismus”. Auch sie arbeitete beispielsweise heraus, dass die weit verbreitete Ansicht unter MuslimInnen, dass Eva aus Adams Rippe erschaffen wurden, wie dies im christlichen Glauben verankert ist, Teil der islamischen Tradition ist, im Koran aber an keiner Stelle vorkommt. Dieser traditionell verankerte Glaube war laut Hassan der Beginn der Geschichte des untergeordneten Status der Frauen in der islamischen Tradition. Hassan pocht auf die Bedeutung dieses Irrtums:

“Das Thema der Erschaffung der Frau ist theologisch grundlegender als jedes andere Thema, denn wenn Mann und Frau ebenbürtig erschaffen wurden von Gott [...], können sie zu keinem späteren Zeitpunkt essentiell ungleich werden. Wenn Mann und Frau andererseits von Gott als essentiell ungleich geschaffen wurden, können sie zu keiner späteren Zeit essentiell gleich werden. Wenn man die Ansicht vertritt, daß Mann und Frau von Gott ebenbürtig erschaffen wurden – wie es der Koran lehrt – kann die herrschende Ungleichheit zwischen Männern und Frauen nicht als Gebot Gottes betrachtet werden, sondern muß als Unterwanderung des eigentlichen göttlichen Planes für die Menschheit aufgefaßt werden.” (Hassan 1997: 223-224)

Hassan erläutert, dass das Wort “Eva” im Koran gar nicht vorkommt, das Wort “Adam”, das mehrfach verwendet wird, sich eher auf ein “menschliches” Wesen bezieht als auf ein “männliches”. In der Schöpfungsgeschichte im Koran würden sowohl weibliche als auch männliche Begriffe und Bilder unparteiisch verwendet werden. Den Ursprung des muslimischen Glaubens an die Geschichte mit der Schöpfung Evas aus Adams Rippe verortet sie in Hadithen, vor allem in den Hadithsammlungen von Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari (810-870) und Muslim ibn al-Hallai (817-875), da diese als authentisch betrachtet werden würden. Da die Hadithe allerdings den Aussagen des Korans widersprechen würden, plädiert Hassan dafür, dass ihr Inhalt abgelehnt wird (vgl. Hassan 1997: 221-224).

Die aus Ägypten stammende und nach Amsterdam emigrierte Dolmetscherin und Journalistin Nahed Selim, Autorin des Buches *Nehmt den Männern den Koran! Für eine*

*weibliche Interpretation des Islam*, sieht nicht nur in subjektiv gedeuteten Koranstellen und falsch überlieferten Hadithen, sondern vor allem auch in falschen und willkürlichen Übersetzungen aus dem Arabischen, die als solche immer schon eine Interpretation darstellen würden, ein Problem. Deshalb fordert sie muslimische Frauen dazu auf, den Männern das Deutungsmonopol zu entziehen. Ein Beispiel für die Problematik der Übersetzung und Deutung gibt sie in Bezug auf Verschleierung. Diese würde in der islamischen Welt in der heutigen Zeit immer noch auf einer falschen Deutung des arabischen Wortes *Zina(t)* von Ibn Abbas, eines Zeitgenossen des Propheten, beruhen (vgl. Selim 2007: 33-35). Es handelt sich vor allem um die Verse 24:31 und 33:59. In diesen Versen geht es um etwas - *Zina(t)* -, das die Frau zu bedecken hat. Laut Selim gibt es viele Bedeutungen des Wortes, unter anderem Schmuck, Juwelen, Aufmachung, Verzierung, Make Up, Dekoration, Pracht etc. Viele andere Übersetzungen für das Wort hätten die Bedeutung Schmuck gewählt, Ibn Abbas jedoch bezog sich auf den ganzen Körper der Frau, mit Ausnahme von Gesicht und Händen. Selim kritisiert, dass sich die Bekleidungs Vorschriften in allen islamischen Gesellschaften auf „die Meinung eines Zeitgenossen des Propheten statt auf einen klaren Vers im Koran [stützen], der doch als Hauptquelle des Islam gilt.“ (Selim 2007: 51) Die Männer hätten dies aus gutem Grund bewusst getan:

„Die Worte von Ibn Abbas haben der Welt eine bestimmte Gestalt verliehen. Seine Deutung passte den Männern gut in den Kram. Aufgrund ihrer tiefverwurzelten Angst vor Frauen und vor der Macht der weiblichen Schönheit befolgten ausnahmslos alle Muslimtheologen die Worte von Ibn Abbas nur allzu gern. Dessen Worte haben die Muslime stärker beeinflusst als die des Korans.“ (Selim 2007: 52)

Selim hält nichts davon, den Koran und die Überlieferungen wortwörtlich zu interpretieren, da sich diese, vor allem die Hadithe, häufig widersprechen würden. Selim sieht hier die Ursache „für die vielen Rechtsschulen, philosophischen Richtungen und Strömungen, die sich alle zu Recht auf die ursprünglichen Quellen des Glaubens berufen.“ (Selim 2007: 30)

## **6.7 Islamisch feministischer Aktionismus**

Aus den traditionellen, patriarchalischen Interpretationen der schriftlichen Quellen des Islam und der darauf begründeten Hierarchisierung der Geschlechter ergeben sich ganz konkrete, reelle Benachteiligungen für Frauen, die in bestimmten Forderungen von

„islamischen Feministinnen“ münden. Gerade in islamischen Gesellschaften, aber auch in innerislamischen Diskursen in nicht-islamischen Ländern, ist eine islamische Argumentation oft die Strategie, sich bei den dominanten männlichen Gesellschaftsteilen Gehör zu verschaffen und ein bewusst gewähltes Mittel, um das zu erreichen, was man erreichen will. Man schlägt die Männer quasi mit den eigenen Waffen. Der Punkt ist, dass Männer sich diesen Argumenten nicht entziehen können, da diese im Kern ihre eigene Religion betreffen (vgl. Boria 2011). Viele der „islamisch-feministischen“ Aktivitäten in islamischen Gesellschaften beziehen sich auf das Ehe- und Familienrecht, da dies der Bereich ist, in denen die Ungleichheiten, die auf traditionellen Versinterpretationen beruhen, vorrangig zum Tragen kommen. So ist das Mindestalter für eine Heirat in vielen islamischen Ländern noch immer viel zu niedrig angesetzt. Es kommt außerdem immer noch zu Zwangsheiraten. So erscheinen immer immer wieder Berichte über Mädchen im Kindesalter, die mit viel älteren Männern verheiratet werden (z.B. <http://www.spiegel.de/panorama/saudi-arabien-zehnjaehrige-soll-sechzigjaehrigen-heiraten-a-566252.html>, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-08/zwangsheirat-kinderehe-minderjaehrige-arabien>, Zugriff: 20.08.2013). Ein weiteres Aktionsfeld ist es, die Rechte auf Scheidung oder Vermögen, die im Koran festgelegt sind, in der Realität durchzusetzen (z.B. durch die Iranerin Ziba Mir-Hosseini, siehe weiter unten). Das Thema Körperstrafen bzw. häusliche Gewalt ist außerdem ein Betätigungsfeld des „islamischen Feminismus“ (siehe z.B. Kapitel 7 Malaysia).

Fatima Mernissi kritisiert die Tatsache, dass gerade das Ehe- und Familienrecht auf traditionellen Versauslegungen beruht und meint, dass es sich hierbei um Prinzipien handelt, „die im Mittelalter formuliert wurden.“ (Mernissi 1997: 120) Sie führt weiter aus:

„Viele Bereiche des Rechts, vor allem die Vorschriften, die Handel und Gewerbe betreffen, sind von den Fesseln des Religionsgesetzes befreit worden, doch das Familienrecht ist ganz bewusst auch weiterhin nach den Maßgaben der Heiligen Schrift gestaltet, die keine anderen Auffassungen duldet. Die Versteinerung der Ideale und Leitbilder der Familie ist die bewusste politische Entscheidung von Führungsschichten, die sich von modernen Vorstellungen und Orientierungen ideologisch bedroht fühlen. Die Gesetzgeber fahren in westlichen Autos in ihre Büros und zu den Sitzungen der *schari'a*-Gerichte und benutzen die westliche Technik, aber sie würden Familienformen, die auf der Gleichberechtigung der Geschlechter beruhen, sofort als fremde Sitten ablehnen.“ (Mernissi ebd.)

Mernissi wirft den politischen Führern der arabischen Welt vor,

„[a]us der Vergangenheit immer nur heraus [zu picken], was ihnen paßt: Das Ergebnis ist eine Politik der Unterdrückung und der Verhinderung der Gleichberechtigung. Vieles, was im Befreiungskampf der arabischen Welt bereits erreicht worden war, ist später ganz gezielt rückgängig gemacht und für unvereinbar mit dem Religionsgesetz erklärt worden.“ (Mernissi ebd.)

Die Aktivitäten von „islamischen Feministinnen“ haben eine große Bandbreite, da sie aus dem Inneren der jeweiligen Gesellschaft entstehen und lokale Prägungen annehmen (vgl. Badran 2005). Sie betreffen je nach Land und Region neben dem Ehe- und Familienrecht auch den Zugang zu Bildung oder Arbeitsmarkt (Monjezi-Brown o.J.). Man kann daher nicht von einem einzigen „islamischen Feminismus“ sprechen, sondern es existieren global gesehen viele „islamische Feminismen“, die in unterschiedlichen islamischen und nicht-islamischen Kontexten zu verorten sind und für die Emanzipation völlig verschiedene Bedeutungen haben kann.

Ein erstes Beispiel, das ich anführen möchte, gibt die bereits mehrfach erwähnte Iranerin Ziba Mir-Hosseini, die mehrere Jahre vor einem iranischen Gericht um die Scheidung von ihrem Ehemann streiten musste, ehe sie mithilfe von islamischen Argumenten beweisen konnte, dass eine Scheidung ihr gutes Recht ist. Mir-Hosseini ist außerdem eine der Drehbuchautorinnen und Regisseurinnen des Kurzfilms „Scheidung auf Iranisch“ aus dem Jahr 1998, der die schwierige Situation von scheidungswilligen Frauen im Iran darstellt. Mir-Hosseini erkannte, dass auch andere Frauen vor ähnlichen Problemen wie sie standen und sich wie sie vor Gericht auf ihr islamisches Recht beriefen, wenn ihnen im Namen des Islam die Scheidung verweigert wurde (vgl. Amirpur 2013: 34-35). In der islamischen Republik ist es für FrauenrechtlerInnen besonders schwierig zu agieren. Im Zuge der islamischen Revolution von 1979 wurden Frauen verschiedenster Rechte beraubt, die ihnen zuvor in der Pahlavi-Dynastie, mit deren Bestreben, den Staat durch Säkularisierung und Modernisierung nach westlichem Vorbild voranzutreiben, gegeben wurden. Heute stehen sich konformistische und nicht-konformistische Frauen und Männer sowie VertreterInnen islamistischer Geschlechterbilder und solcher, die Gleichberechtigung propagieren, gegenüber, offen säkulare Stimmen hört man nicht (vgl. Schneider 2011: 187-196).

Anders als im Iran gestaltet sich die Situation in Marokko, dessen Regierung und König Muhammad VI. eine positive Haltung gegenüber den Menschenrechten, vor allem den Frauenrechten einnehmen. Hier ist der Kampf für die Rechte der Frauen seit den 1980ern

offen mit den Menschenrechten verbunden. Eine islamische Feministin gemäß der oben getroffenen Einteilung ist hier Aicha Chenna. Sie ist die Gründerin der Selbsthilfeorganisation “Weibliche Solidarität” für ledige Mütter, die in der islamischen Gesellschaft immer noch unter Diskriminierungen zu leiden haben. Aufgrund ihres Engagements wurde sie beschuldigt, Prostitution zu fördern. Die Organisation errichtete dennoch Garküchen, Kioske und ein Hammam, ein arabisches Bad, wo die ledigen Mütter arbeiten können und ausgebildet werden. Die Kinder werden währenddessen betreut. Aicha Chenna erhielt auch Unterstützung aus der Politik, als die Ehefrau des Königs der Eröffnung des Hammams im Jahr 2004 beiwohnte (vgl. Schneider 2011: 196-200).

Ein weiteres Beispiel ist der lange Kampf “islamischer Feministinnen” in Ägypten für den Zugang von Frauen zum Richteramt. Sie argumentierten, dass nichts in der Religion es den Frauen verbiete, Richterin zu werden. Die Kampagne der Frauen war von Erfolg gekrönt, als drei Frauen erstmals zu Richterinnen ernannt wurden (vgl. Badran 2005). Hauptargument der GegnerInnen von Frauen als Richterinnen war, dass nach islamischem Recht zwei Zeuginnen genauso viel zählen wie ein männlicher Zeuge. Somit könnten Frauen keine Richterinnen werden, da sie nur als halbe Zeugen gelten (vgl. El Gawhary 2007). Karim El Gawhary führt weiter aus:

“Andere argumentieren, Frauen seien zu emotional und daher nicht geeignet für kühle Entscheidungen. Der Chef des Richterverbandes von Alexandria, Mahmoud Al-Khudeiry, rechtfertigt seine Ablehnung so: Frauen seien in Provinzgerichten nur schwer einsetzbar. Bizarr die Warnung von Verwaltungsrichter Yehia Dakouri: ‘Die Leute im Gericht würden es nicht akzeptieren, eine schwangere Frau als Richterin zu haben.’” (El Gawhary ebd.)

Tahani El-Gebali, einzige Frau unter Ägyptens 17 VerfassungsrichterInnen, setzte diesen entgegen, dass diese Aussagen auf Interpretationen beruhen, und da gäbe es eben frauenfreundliche- und frauenfeindliche. El-Gebali besitzt ein Diplom im Studium der Scharia, dem islamischen Recht, und weiß, wovon sie spricht. Sie erinnerte zudem an den Kalifen Omar, einen der ersten Nachfolger des Propheten Mohammed, der auf der arabischen Halbinsel eine Frau namens Schifaa als Richterin bestellt hatte. Außerdem würden laut El-Gebali inoffiziell in den Provinzen oft Frauen eingesetzt, um Blutfehden zu schlichten (vgl. El Gawhary ebd.).

Als weiteres Beispiel kann hier erneut auf Amina Wadud verwiesen werden, die nicht nur durch ihre Koranhermeneutik, sondern auch dadurch einen hohen Bekanntheitsgrad erhielt, dass sie als erste Frau das Freitagsgebet vor einer gemischt-geschlechtlichen Gemeinde in New York hielt - weiblichen Imamen ist das Vorbeten eigentlich nur vor rein weiblichen Gemeinden gestattet - was innerhalb der muslimischen Welt zu Kontroversen führte und ihr neben Anerkennung auch erhebliche Anfeindungen einbrachte. Wadud argumentiert jedoch, dass dieses Verbot von der islamischen Orthodoxie stammt, im Koran sei es nicht zu finden (vgl. Amirpur 2013: 130, Schneider 2011: 60). Auch in Südafrika haben sich Frauen um eine bessere Teilhabe am gemeinschaftlichen Beten, und zwar neben ihren Männern und nicht hinter ihnen oder in einem getrennten Raum, eingesetzt. Zudem wollten sie vor der Freitagspredigt Vorträge halten. Die Frauen haben mit Erfolg für ihre Sache gekämpft. So sind zum Beispiel in der Claremont Main Road Moschee in Kapstadt Frauen, die beim Freitagsgebet Reden halten, mittlerweile zur Selbstverständlichkeit geworden (vgl. Badran 2005, vgl. Wadud 2006: 158-186).

Ein letztes Beispiel soll Lies Marcoes-Natsir geben. Marcoes-Natsir ist eine bedeutende "islamische Feministin" in Indonesien und spielt eine führende Rolle darin, muslimische und säkulare Feministinnen einander näher zu bringen. Sie bestärkt Feministinnen darin, innerhalb des Islam zu arbeiten, um eine Gendergerechtigkeit zu fördern. Innerhalb der Nichtregierungsorganisation *The Asia Foundation* hat sie den Status einer Expertin und gibt Workshops und Trainings zu gender- und frauenbezogenen Themen (vgl. Harvey 2011). Sie ist eine "islamisch-feministische" Wissenschaftlerin, die maßgeblich zur indonesischen Frauenbewegung beigetragen hat. Zusammen mit Farha Ciciek Assegaf von der muslimischen NGO Rahima ist sie eine der Pionierinnen des Genderdiskurses in den 1980ern (vgl. Blackburn 2011).

## **7. Beispiel Malaysia**

Im islamischen Malaysia sind es vor allem die *Sisters in Islam*, die als „islamische Feministinnen“ agieren und mit ihrer Arbeit versuchen, das emanzipatorische Potential des Islam herauszukehren und dadurch angestrebte Veränderungen argumentieren zu können. Eine kleine Gruppe von muslimischen Anwältinnen und Journalistinnen hatte sich erstmals Mitte der 1980er Jahre zusammengetan, um sich gegen ihrer Meinung nach

für Frauen problematische Punkte des neuen malaysischen Familiengesetzes einzusetzen (vgl. *Sisters in Islam* o. J. c). Warum gerade zu dieser Zeit? Malaysia war bis dahin zwar ein Land, dessen Staatsreligion der Islam war, dies beeinflusste das Leben des Einzelnen jedoch nicht besonders. Zu jener Zeit änderten sich jedoch die Umstände gravierend. Denn durch junge Akademiker, die von ihren Studien in Mekka und Kairo zurückkehrten und zum „wahren“ Islam zurückkehren wollten, kam es zu einer konservativ-religiösen Umwälzung der Gesellschaft und zur Implementierung „islamischer Werte“ in Politik und Recht. In den Medien wurden Frauen von Gelehrten aufgefordert, sich ihren Männern unterzuordnen. Sie legitimierten häusliche Gewalt und bezeichneten Demut als weibliche Tugend (vgl. Schröter 2011). Susanne Schröter, Professorin für Ethnologie kolonialer und postkolonialer Ordnungen an der Universität Frankfurt, erklärt das Dilemma, in dem sich die Frauen plötzlich befanden:

“Für die erwähnten Aktivistinnen war das zutiefst irritierend. Bis dato hatten sie sich gleichermaßen als gläubige Musliminnen und als emanzipierte Frauen verstanden und darin niemals einen Widerspruch gesehen. Jetzt, da ihre Religion so abgrundtief frauenfeindlich interpretiert wurde, wurden sie unsicher. Konnte Gott, der Gerechte, die Diskriminierung von Frauen gutheißen? Ließ sich die Bevorzugung von Männern durch die heiligen Schriften rechtfertigen? Einer Geistlichkeit, die davon ausging, dass die Hölle voll mit aufmüpfigen Frauen sei, wollten sie die Beantwortung ihrer Fragen nicht überlassen. Sie mussten den Koran und die islamischen Überlieferungen selbst mit kritischem Blick studieren.“ (Schröter ebd.)

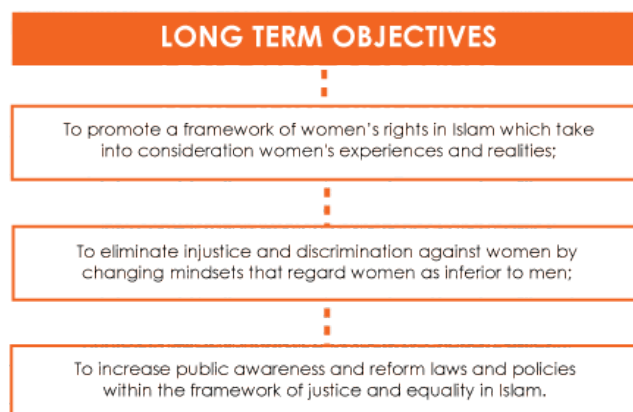
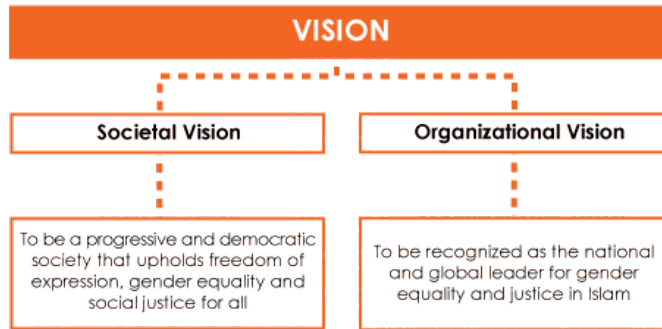
Mittlerweile ist *Sisters in Islam* eine der wichtigsten Organisationen für Gerechtigkeit und Gleichheit im Islam, nicht nur in Malaysia, sondern weltweit. Im Fokus ihrer Tätigkeit steht das Studium der islamischen Texte, vor allem der Koranverse. Laut eigenen Angaben öffnet dieses Textstudium eine Welt des Islam, die auf den Prinzipien von Gnade, Gleichheit, Gerechtigkeit und Liebe basiert. Es sei nicht der Koran, sondern kulturelle Praktiken, die für Unerdrückung verantwortlich sind:

“It became patently clear that it was not Islam that oppressed women, but male-centred interpretations of the Qur'an influenced by cultural practices and values of a patriarchal realities, voices, and experiences of women have been largely silent and silenced in the reading and interpretation of the text.” (Sisters in Islam o. J. c)

Mittels koranischer Hermeneutik untersuchen die Frauen sowohl den sozio-geschichtlichen Kontext der Offenbarungen als Ganzes als auch den von speziellen Versen. Zudem werden die Sprache des Textes sowie seine grammatikalische Struktur einer Betrachtung unterzogen. Die Organisation ist eng mit Amina Wadud verbunden, die

eines der Gründungsmitglieder der *Sisters in Islam* ist. Auch ihnen geht es um den Text als Ganzes und die ihm zugrunde liegende Weltanschauung. Dies macht es möglich, nicht nur Theologie und Interpretation, sondern auch die Lebensrealitäten der muslimischen Frauen mit dem zeitgenössischen sozio-rechtlichen Kontext zu verbinden. Mit ihren Erkenntnissen gehen die Frauen an die Öffentlichkeit. In sogenannten “Question & Answer Booklets”, die auf der Homepage [www.sistersinislam.com](http://www.sistersinislam.com) zum Download erhältlich sind, widmen sie sich beispielsweise Fragestellungen wie “Sind Frauen und Männer gleich vor Allah?” oder “Dürfen muslimische Männer ihre Frauen schlagen?” und erläutern die Antworten mithilfe von islamisch-koranischen Argumenten. Die Homepage ist über weite Strecken in englischer Sprache verfasst, was darauf schließen lässt, dass die Organisation nicht nur Frauen in Malaysia erreichen möchte, sondern ihre Zielgruppe vielmehr international und global, muslimisch und nicht-muslimisch einzuordnen ist. Die Gruppe organisiert auch zahlreiche Veranstaltungen zu verschiedenen Themen, z.B. “Panel Forum Equality in the Muslim Marriage: Challenges & Possibilities” mit international renommierten Vortragenden wie beispielsweise Ziba Mir-Hosseini, sowie Trainings für “Grassroot-Frauen”, JournalistInnen und NGO’s zu Themen wie soziale Gerechtigkeit, islamisches Recht und Frauenrechte. Außerdem bietet die Organisation in einer *Legal Clinic* kostenlos rechtliche Beratung für Frauen und Männer an, die Probleme mit der Scharia und dem zivilen Gesetz haben. Weitere Betätigungsfelder sind unter anderem Medienstatements, Kolumnen und Artikel (vgl. Sisters in Islam 2013 b).





Quelle: <http://www.sistersinislam.org.my/page.php?36>, [Zugriff: 14.05.2013]

Eines der am umfangreichsten bearbeiteten Themen ist die Interpretation der Gruppe zum "berühmt-berüchtigten" Vers 4:34. Im Booklet "Are Men allowed to beat their wives?" wird herausgearbeitet, dass Gewalt gegen Frauen keine koranische Legitimation findet (Sisters in Islam 1999). Die *Sisters in Islam* betonen, dass Gewalt an Frauen ein großes Problem im muslimischen Kontext darstelle, vor allem auch in Malaysia. Schon im Vorwort vertreten die *Sisters* den Standpunkt, dass Frauen und Männer, die gemeinsam die *Ummah* bilden, gleichberechtigte Partner sein müssen. Sie äußern ihre Besorgnis über die Stellung der Frau und frauenunterdrückende Praktiken in der heutigen muslimischen Welt, verweisen aber direkt auf den Ursprung des Islam als befreiende und revolutionäre Religion sowie seinen emanzipatorischen Geist für Frauen. Die *Sisters in Islam* finden gleich zu Beginn des Booklets klare Worte zu den traditionellen Koraninterpretationen:

"Our research has shown that oppressive interpretations of the Qur'an are influenced mostly by cultural practices and values which regard women as inferior and subordinate to men. It is not Islam that oppresses women, but human beings with all their weaknesses who have failed to understand Allah's intentions." (Sisters in Islam 1999: 2)

Die Frauen argumentieren nach "islamisch-feministischem" Prinzip mit Koranversen. Beispielsweise lehre dieser Liebe und Gnade zwischen Männern und Frauen – wofür Sure 30:21 als Beleg herangezogen wird - und mit Sure 9:71 wird begründet, dass Männer und Frauen die Beschützer des jeweils anderen sind. Ihre Erkenntnisse möchten *Sisters in Islam* mit anderen teilen, in der Hoffnung, eine Welt der Gleichberechtigung und Gerechtigkeit zu kreieren. Dass im Koran Gewalt gegen Frauen nicht nur nicht erlaubt ist, sondern im Gegenteil dass dieser Liebe, Güte und Gerechtigkeit betont und Grausamkeiten aller Art verbietet, belegen sie mit folgenden Stellen (Sisters in Islam 1999: 4-5):

*And among His signs is this that He created for you mates from among yourselves, that you may dwell in tranquillity with them, and He has put love and mercy between your (hearts): behold, verily in that are signs for those who reflect (Surah ar-Rum 30:21).*

*O you who believe! You are forbidden to inherit women against their will. Nor should you treat them with harshness,... on the contrary live with them on a footing of kindness and equity. If you take a dislike to them it may be that you*

*dislike a thing which God brings about through it a great deal of good (Surah an-Nisa' 4:19).*

Aber auch Hadithe werden zur Untermauerung der Meinung herangezogen:

*The best of you is he who is best to his wife.*

*Aishah (ra) narrates that the Messenger (saw) never hit a servant or a woman, and he did not hit anyone with his own hand, i.e. physically.*

In einem großer Teil des Booklets wird Bezug auf das islamische Familienrecht und damit auf die Realität muslimischer Frauen genommen. Es wird definiert, was Gewalt gegenüber Frauen in einer Ehe konkret bedeuten kann, Beispiele aus dem Ehe- und Scheidungsrecht in Malaysia, z.B. dass hier häusliche Gewalt als Scheidungsgrund verankert ist, werden angeführt. Es geht um die reale Lebenswelt von Frauen, wenn betont wird, dass der Koran nicht befiehlt, dass Frauen den Ehemännern zu gehorchen haben und dass es den Männern nicht durch den Koran erlaubt ist, ihre Frau zu schlagen. Als Argument wird auch das Verhalten des Propheten selber herangezogen, der seine Frauen gut behandelt und nicht geschlagen habe und als Vorbild für ein Leben nach dem Koran dienen solle. Beim Ausdruck *nushuz*, der oft als Aufmüpfigkeit der Frau gegenüber des Mannes übersetzt wird, arbeiten die *Sisters* heraus, dass man diesen nicht für die Frau alleine anwenden kann, da er im Koran an anderer Stelle - nämlich in Sure 4:128 - auch für den Mann verwendet wird. Das problematische Wörtchen *daraba* wird nicht unbedingt mit Gewalt in Verbindung gebracht. Es solle nicht mit der zweiten Form des Verbes "darraba" verwechselt werden, die beispielsweise "heftig schlagen" bedeuten kann. *Daraba* könne auch andere Bedeutungen haben, z.B. "ein Beispiel geben", was von den Frauen Sure für Sure herausgearbeitet wird. Das Wörtchen im Lichte des gewalttätigen historischen Kontext der Offenbarung zu sehen, würde eine Restriktion der gängigen Praxis und keine Empfehlung bedeuten. Das Booklet gibt auch konkrete Tipps, wie man sich bei Gewalttätigkeiten des Ehemannes wehren und wen man um Hilfe kontaktieren soll. Die *Sisters* betonen, dass sich die Männer selten einfach so ändern würden und führen eine Liste von malaysischen Adressen an, an die sich (malaysische) Frauen wenden können. Auf einer persönlichen Ebene wird der Leserin oder dem Leser erklärt, dass Frauen keine Schuld am gewalttätigen Verhalten von Männern haben, da diese immer eine Wahl hätten. Selbst diese konkreten lebensweltlichen Tipps werden

koranisch argumentiert. So sollen Frauen, deren gewalttätigen Männer sich nicht ändern wollen, beispielsweise Verwandte beider Seiten zu Rate ziehen, die als Schiedsrichter fungieren, wie im Koran (in Sure 4:35 und 4:128) empfohlen wird.

Auch zum Thema Polygamie haben die *Sisters in Islam* diverse Stellungnahmen verfasst, indem sie ihre ablehnende Haltung zum Ausdruck bringen (siehe auch Kapitel 4.2.1). Zum Vers 4:3 betonen die Frauen, dass der Fokus der Aussage immer dann auf "heirate bis zu vier Frauen" liegt, wenn ihn Männer interpretieren würden. Für Frauen hingegen sei vor allem die Angst vor Ungerechtigkeit von Relevanz:

"The right to polygamous marriage was conditional, according to the Qur'an, because the verse goes on to assert that marrying only one wife 'will be best for you to prevent you from doing injustice'." (Sisters in Islam o. J. c)

In einer Pressemitteilung vom Juli 2013 nehmen die *Sisters in Islam* Stellung zu einer Initiative der Regierung in Kelantan, die den "idealen Polygamisten" als Rollenmodell sucht. Die Regierung solle sich – so die Aufforderung der Schwestern - weniger über die alleinstehenden Frauen unter 60, die es zu verheiraten gilt, und über verheiratete Männer Gedanken machen, sondern sich eher um die unverheirateten Männer, die zahlenmäßig den Frauen sogar leicht überlegen seien, kümmern. Die meisten Frauen würden Polygamie ablehnen und es gäbe in Malaysia kein existierendes Problem, für das Polygamie die Lösung sein könne. Polygamie würde im Gegenteil für Spannungen innerhalb der Familie sorgen und häusliche Gewalt begünstigen. Der Fokus sollte deshalb nicht auf dem idealen Polygamisten, sondern dem idealen Ehemann liegen. Dazu zitieren sie einen Ausspruch des Propheten: "The Prophet himself said, 'The best of you are those who are best to their families, and I am the best of you to my family.'" (Sisters in Islam 2013 a)

Ausgerechnet in Malaysia gibt es jedoch auch eine Gruppierung, die offen für Polygamie und eine Dominanz des Mannes in der Familie wirbt. Hierbei handelt es sich um die weiblichen Mitglieder des „Global Ikhwan Polygamy Club“, zu denen auch viele Akademikerinnen zählen. Sie bekunden öffentlich, dass sie der ihrer Meinung nach göttlich vorgeschriebenen Demut am ehesten gerecht werden, wenn sie ihren Mann mit mehreren Frauen teilen. Männer seien von Natur aus triebhaft, Frauen wären von Natur aus dazu da, sich um den Nachwuchs zu kümmern. Die islamische Polygynie würde den

Frauen und den Kindern die Versorgung garantieren. Somit kann mit den Frauen sozusagen von einer “Win-Win-Situation” gesprochen werden (vgl. Schröter 2011).

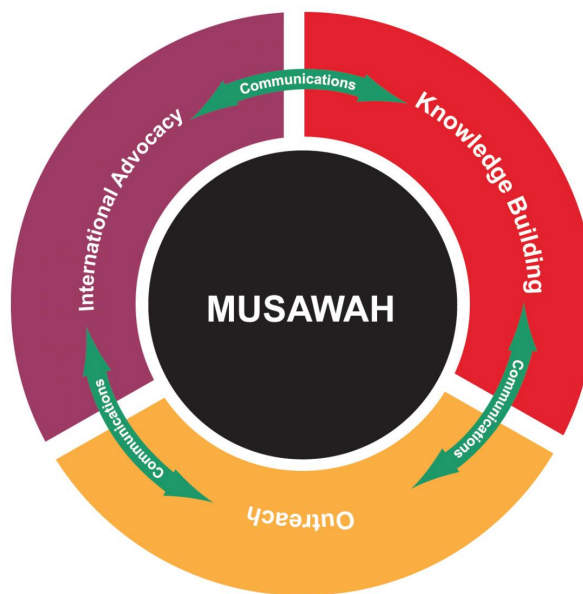
Was die Bedeckung der Frau anbelangt, so lehnen die *Sisters in Islam* jeglichen Zwang ab. Sowohl die westliche Sicht der Dinge, die die Bedeckung als Symbol der Unterdrückung deutet als auch die muslimische Sicht der Dinge, dass der Hijab ein Symbol der Frömmigkeit sei, lehnen die *Sisters in Islam* ab. Ein Kopftuchverbot wie in der Türkei oder Frankreich wird ebenso zurückgewiesen wie ein Verschleierungsgebot im Iran oder Saudi Arabien. Das Verbot widerspreche dem Menschenrecht der freien Religionsausübung; durch einen Bedeckungszwang könne wiederum keine Frömmigkeit und kein Glauben erzwungen werden (vgl. Sisters in Islam 2004). Die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, sollte individuell möglich sein, denn es gäbe viele Gründe, die Frauen dazu bringen, sich entweder für oder gegen das Tragen einer Kopfbedeckung zu entscheiden:

“For some Muslims, the hijab is an expression of their faith. For others it is a symbol of their Muslim identity within a dominant non-Muslim environment. Yet, for many others, it is a symbol of resistance against a hegemonic West or an oppressive Government. For many women from conservative families, the hijab is an empowering garment as it enables them to enter the public space, now regarded as safe and Islamic.” (Sisters in Islam ebd.)

Vor allem in den konservativen malaysischen Staaten Kelantan und Terangganu, die von der islamistischen Partei PAS (*Parti Islam se Malaysia*) regiert werden, ist das Engagement der *Sisters in Islam* von Bedeutung. Beispielsweise versuchten die Regierungen dort, ein *Hudud*-Gesetz zu formulieren und zu implementieren, was jedoch von der Zentralregierung mit Verweis auf die Verfassung gestoppt wurde. Hier hatten auch Frauenrechtsgruppen – so auch die *Sisters in Islam* - laut dagegen protestiert (vgl. Shuib 2005: 188).

Die *Sisters in Islam* spielen im internationalen Diskurs zum “islamischen Feminismus” eine wichtige Rolle. Nicht nur Amina Wadud, eines der Gründungsmitglieder der Organisation, ist auf internationaler Ebene bekannt und aktiv. Auch ein anderes Gründungsmitglied – Zainwah Anwar – setzt sich global für Frauenrechte ein. Sie ist beispielsweise eine der Pionierinnen von *Musawah*, einer globalen Bewegung, die sich zum Ziel gesetzt hat, Gleichheit und Gerechtigkeit in der muslimischen Familie zu

fördern. Dabei verfolgt *Musawah* (arabisch für “Gleichheit”) einen holistischen Ansatz, der islamische Prinzipien und Rechtssprechung, internationale Menschenrechtsstandards, nationale Gesetze und Verfassungsinhalte sowie die realen Lebenswelten von Frauen berücksichtigt. Die Anzahl der Mitglieder, die sowohl Einzelpersonen als auch Organisationen sein können, ist groß. Die Mitglieder sollen ermächtigt werden, am öffentlichen Diskurs zu Islam und Frauenrechte teilzuhaben. Das Engagement soll unter Berücksichtigung des islamischen Geistes Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb der muslimischen Familie und Gesellschaft fördern. Das Gründungsmeeting der Organisation im Jahr 2009 in Kuala Lumpur, an dem ca. 250 AktivistInnen, WissenschaftlerInnen, AkademikerInnen und andere Personen aus etwa 50 Ländern teilnahmen, wurde von den *Sisters in Islam* gehostet (vgl. Musawah 2013).



Quelle: <http://www.musawah.org/what-we-do>, [Zugriff: 20.08.2013]

## 8. Beispiel Deutschland

Nicht-islamische Gesellschaften bedeuten für muslimische Gläubige einen anderen rechtlichen und gesellschaftlichen Kontext als islamische. An der Stellung der Frau im Islam entfachen sich in nicht-islamischen Gesellschaften häufig öffentliche, hitzige Debatten, wie die bereits erwähnte Diskussion zum Thema Kopftuch bzw. Verschleierung gezeigt hat (siehe Kapitel 4.2.4). Auch in Wahlkampagnen wird das Thema "Frau im Islam" gerne aufgegriffen, und zwar in erster Linie von konservativen Gruppierungen, die sich ihrerseits selber nicht unbedingt dadurch hervortun, dass sie sich für eine Gleichheit der Geschlechter einsetzen (vgl. Strahm 2011: 1-2). Es liegt in der Natur der Sache, dass Emanzipation für muslimische Frauen in einem solchen Kontext, in dem sie Teil einer religiösen Minderheit sind, ein anderes Gesicht annimmt als in einem islamischen. Aber auch hier gibt es unterschiedliche Ausprägungen. Der Koran und seine Auslegung spielt auch in diesem Kontext eine wichtige, wenn auch nicht rechtsgebende Rolle. "Islamische Feministinnen" in Deutschland agieren sowohl als Individuen als auch in Organisationen, was in diesem Kapitel herausgearbeitet werden wird.

In Deutschland wenden sich seit den 1990ern vor allem junge islamische Frauen verstärkt der Religion zu, die sogenannten „Neo-Muslimat“, wie bei Monjezi-Brown nachzulesen ist. Ersichtlich wird dies in erster Linie durch das Tragen von Kleidung, die islamischen Vorschriften entspricht, der auffälligste Teil stellt hier das Kopftuch bzw. der Hijab dar. Es sind vor allem die Töchter der ersten Gastarbeitergeneration, die in Deutschland vollständig sozialisiert und meist auch aufgewachsen sind. Ein Merkmal dieser Frauen ist, dass sie oft über einen hohen Bildungsgrad verfügen, ihnen aber dennoch ein Gastarbeiterstigma anhaftet, das ihnen das Finden einer eigenen Identität in Deutschland erschwert. Die Frauen stehen bildlich gesprochen „zwischen den Stühlen“, mit einem Bein in der traditionellen Kultur der Eltern, mit dem anderen in der Dominanzgesellschaft der Deutschen. Die Strategie dieser jungen Frauen ist die Ausformulierung einer eigenen Kultur, bei der Religion eine wichtige Rolle spielt. Die jungen Frauen eignen sich im Zuge ihrer Identitätsfindung oft beachtliches Wissen über den Islam an und beginnen im Zuge dessen, die Kleidungs Vorschriften des Islam anzunehmen. Das Bedecken hat für die Frauen Vor- und Nachteile. Einerseits gehen sie das Risiko ein, dass sie Schwierigkeiten beim Zugang zur Arbeitswelt bekommen – trotz guter Bildung und Ausbildung – und auch soziale Ausgrenzung erfahren. Andererseits entsteht durch die religiöse Bekleidung

auch ein Zugehörigkeitsgefühl – und zwar zur *Ummah* und deren Solidarität. Eine Bedeckung ermöglicht ein Erkennen untereinander und gibt so Zugang zu Netzwerken bedeckter Frauen. Somit ist das Tragen eines Kopftuches für diese Frauen nicht durch Zwang begründet, sondern ein Ausdruck ihrer kreierten neuen Identität, Emanzipation, Selbständigkeit, Würde und ihres Selbstwertgefühls – auch nach außen in die Mehrheitsgesellschaft. Dieser wird zudem symbolisiert, dass Frauen keine Waren sind. Eine Unterordnung wird höchstens in Bezug auf Gott gesehen, nicht auf den eigenen Mann. Eine hundertprozentige Umsetzung der Bekleidungs Vorschriften ist in Deutschland allerdings schwierig, beispielsweise kann eine mit den Kleidungs Vorschriften einhergehende Gendersegregation am Arbeitsplatz im Alltag oft nicht umgesetzt werden (vgl. Monjezi-Brown 2009: 442-447). Neben den eben genannten gibt es eine Reihe weiterer Gründe für Musliminnen, sich für das Tragen einer Kopfbedeckung zu entscheiden. Monjezi-Brown teilt die Frauen neben den bereits genannten „Neo-Muslimat“ in weitere Gruppen ein. Als erstes nennt sie die Frauen der ersten Gastarbeitergeneration, die nach ihrem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben beginnen, als Ausdruck ihrer Frömmigkeit ein Kopftuch zu tragen, da sie keine Repressalien mehr befürchten müssen. Zweitens Frauen mit zeitlich begrenzten Aufenthaltsabsichten wie Studentinnen oder Frauen aus dem Umfeld von Botschaften, die keinen Kontakt zu Nicht-MuslimInnen der Mehrheitsgesellschaft haben und auch nicht danach suchen. Diese Frauen haben in der Regel schon in ihren Herkunftsgesellschaften begonnen, sich zu bedecken. Drittens sogenannte Heiratsmigrantinnen, die meist aus den ländlichen Gebieten der Türkei nach Deutschland kommen. Sie sprechen kein oder nur sehr wenig Deutsch und sind in innerfamiliäre Strukturen eingebunden, die sie von der Mehrheitsgesellschaft abschotten. Oft wird diese Isolation von der Familie gefördert, da die Angst besteht, die Frauen könnten sich Emanzipationsbestrebungen von anderen Frauen abschauen. Viertens stellt die Gruppe der Konvertitinnen dar. Für sie bedeutet das Kopftuch bzw. der Hijab einen einfacheren Zugang zu muslimischen Frauennetzwerken. In der Dominanzgesellschaft wird die Bedeckung aber oft als Provokation aufgefasst und abgelehnt. Diese Gruppe ist dadurch charakterisiert, dass sie eine gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation anstrebt. Vom westlichen säkularen Feminismus wird ihr häufig unterstellt, dass sie schlechte Erfahrungen mit Männern gemacht habe und deshalb zum Islam übergetreten sei, wo sie sich Schutz vor sexuellen Übergriffen erhoffe. Eine Funktion der Konvertitinnen ist die



der „Kulturdolmetscherin“, sie sind beispielsweise oft auf Podiumsdiskussionen zum Thema „Frau im Islam“ anzutreffen. Ihr Umgang mit dem Hijab ist vielfältig, häufig verorten sie eine koranische Pflicht und entscheiden sich für eine Bedeckung, oft trauen sie sich hingegen nicht, bedeckt in der Öffentlichkeit aufzutreten. In der Dominanzgesellschaft werden diese Frauen besonders als Bedrohung wahrgenommen. Schlussendlich gibt es auch viele gläubige Musliminnen in Deutschland, die ohne Kopftuch leben, sie bilden sogar die Mehrheit. Das Spektrum der Gründe, weshalb auf eine Bedeckung verzichtet wird, reicht von Angst vor dem Verlust des Arbeitsplatzes bis hin zu der Meinung, dass diese zu politisch aufgeladen sei, was gerade bei Exiliranerinnen häufig der Fall ist (vgl. Monjezi-Brown 2009: 447-453).

„Islamische Feministinnen“ in Deutschland agieren als Individuen oder in organisierter Form. Eine wichtige Vernetzungs- und Informationsplattform stellt das Internet dar. Auf [www.nafisa.de](http://www.nafisa.de) beispielsweise beschäftigen sich drei junge, deutschstämmige, bedeckte und hochgebildete Konvertitinnen intensiv mit den Themen Frau/Geschlecht/Islam in einer pluralistischen Gesellschaft und sehen so die Möglichkeit, sich im Diskurs, der wie erwähnt meist *über* Musliminnen, aber nicht *mit* ihnen geführt wird, einzubringen. Außerdem möchten sich die Frauen auch an innerislamischen Diskussionen beteiligen. Die drei Wissenschaftlerinnen veröffentlichen auf ihrer Website Texte und Rezensionen und stehen außerdem als Referentinnen für Veranstaltungen zum Thema zur Verfügung. Die Bezeichnung [www.nafisa.de](http://www.nafisa.de) bezieht sich auf eine wichtige islamische Frau der Geschichte, Nafisa bint al-Hasan, die Urenkelin des Propheten Muhammad und Koran-Gelehrte. Sie dient der Homepage als Namensgeberin, da sie die Frauen durch ihre

„[T]eilhabe an spiritueller, gelehrter und gesellschaftlicher Öffentlichkeit inspiriert. [...] Wir wollen ihr Beispiel – und das vieler anderer gelehrter Frauen – wieder ins Bewusstsein rufen, weil wir es als wegweisendes Modell für eine Teilhabe am öffentlichen Leben und intellektuellen Diskurs ansehen, das es auch in unserer Gesellschaft – innerhalb wie außerhalb der muslimischen Community – noch zu verwirklichen gilt.“ ([www.nafise.de/Zugriff](http://www.nafise.de/Zugriff): 27.07.2013)

Eine der drei Betreiberinnen der Homepage, Silvia Horsch, ist promovierte Arabistikerin und seit September 2012 Postdoktorandin am Zentrum für Interkulturelle Islamstudien an der Universität Osnabrück. In einem Text zum Thema „Frau und Islam“, der auf der Homepage veröffentlicht ist (Horsch 2004), widmet sie sich einigen kontroversen Koranstellen, deren klassischen Interpretationen sowie Implikationen für die Lebenswelt

muslimischer Frauen und bietet stattdessen eine weibliche, kontextgebundene Sichtweise an. Zu Beginn des Textes kritisiert sie, dass das Bild über den Islam selten von der persönlichen Begegnung mit MuslimInnen geprägt ist, obwohl mittlerweile mehr als drei Millionen von ihnen in Deutschland leben. Medien würden zudem ein falsches Bild "des" Islam transportieren und dazu beitragen, dass stereotype Verallgemeinerungen tradiert werden. Ein typisch islamisches einem typisch westlichen Frauenbild gegenüberzustellen wird abgelehnt, da sowohl das eine als auch das andere künstliche Konzepte seien. Für Horsch ist es wichtig zu betonen, dass Religion nur einer der Faktoren ist, die das Leben von muslimischen Frauen beeinflussen. Sie nennt neben dem Koran und der Sunna sowohl Gesetzgebungen in den jeweiligen islamischen und nicht-islamischen Ländern, die stark variieren würden, als auch die Traditionen, die vom Glauben losgelöst zu betrachten sind und bei denen es oft nicht einfach ist zu unterscheiden, was wirklich Tradition und was Religion ist. Traditionen wie Zwangsheirat oder Ehrenmorde seien im Islam sogar explizit verboten. In ihrer Analyse konzentriert sich Horsch vor allem auf Koran und Sunna und hier in erster Linie auf den Koran. Sie zieht verschiedene Koranstellen heran, um zu belegen, dass eine Unterdrückung der islamischen Frau auf keiner religiösen Begründung fußt, sondern im Gegenteil dort eine Gleichwertigkeit der Geschlechter verankert ist. Dabei bezieht sie sich immer wieder auf Amina Wadud, die sie als eine ihrer Quellen anführt.

Zunächst erwähnt sie Vers 4:1: *"O ihr Menschen. Fürchtet euren Herrn, Der euch aus einem einzigen Wesen (nafs) geschaffen hat, aus ihm sein Partnerwesen (zawdsch) geschaffen hat und aus beiden viele Männer und Frauen sich vermehren ließ."*

Horsch argumentiert grammatisch, dass der Mensch aus einer Seele geschaffen wurde. Beide Geschlechter seien einander ergänzende, gleichwertige Partner einer harmonischen Schöpfung. Sie kritisiert, dass traditionelle Übersetzungen dieser koranischen Aussage nicht gerecht werden würden, da die Interpretationen der männlichen Exegeten durch deren jeweils eigenen Hintergrund beeinflusst ist, der in die Auslegungen miteinfließt. Mehrere Koranstellen würden jedoch zeigen, dass die Geschlechter einander ebenbürtig sind und keine Überlegenheit des Mannes abgeleitet werden kann, z.B.:

(33:35) *Siehe, die muslimischen Männer und Frauen, die gläubigen, die gehorsamen, die wahrhaftigen, standhaften, demütigen, almosenspendenden,*

*fastenden, ihre Scham bedeckenden Männer und Frauen, Allah hat ihnen Verzeihung und gewaltigen Lohn bereitet.*

*(3:193) Und es antwortet ihnen ihr Herr: Siehe ich lasse nicht das Werk eines Wirkenden unter euch verloren gehen, sei es Mann oder Frau; die einen von euch sind von den andere.*

*(4:123) Wer aber Rechtes tut, sei es Mann oder Frau, und er ist gläubig – jene sollen ins Paradies eingehen.*

Der Vorrang eines Menschen begründe sich nur durch die Gottesfürchtigkeit, nicht durch Herkunft, sozialer Status, Bildung – oder Geschlecht, was anhand des Verses 49:13 dargestellt wird:

*Ihr Menschen! Gewiss, wir erschufen euch aus einem Männlichen und einem Weiblichen Wesen und machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr euch kennen lernt. Gewiss, der Geehrteste von Euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch.*

Horsch nimmt in ihrer Argumentation auch zu häufigen Vorwürfen dem Islam gegenüber Stellung. Die Tatsache, dass der Mann beim Erbrecht bevorzugt wird, argumentiert sie beispielsweise mit dessen Pflicht, die Familie zu versorgen. Eine Frau könne hingegen mit ihrem Vermögen machen, was sie wolle. Somit diene das koranische Erbrecht dazu, Gerechtigkeit herzustellen. Die Problematik der halben Wertigkeit von Zeugenaussagen von Frauen ortet sie im geschäftlichen Kontext des 7. Jahrhundert. Die Aussage der zweiten Frau sollte die erste möglicherweise davor schützen, in der männlich dominierten Geschäftswelt zu etwas gezwungen zu werden. Daraus zu schließen, dass es in allen Gerichtsverfahren immer zweier Frauenaussagen bedarf, lehnt Horsch ab. Auch hier bezieht sich die Autorin auf eine Frau aus der islamischen Frühzeit, indem sie auf Aisha verweist, deren Überlieferungen anerkannt wurden, ohne dass jemals eine zweite Aussage verlangt worden wäre. Durch die Rolle der Frau, die vor allem durch die Mutterschaft ausgefüllt ist, ergeben sich laut Horsch bestimmte Rechte, nämlich vor allem die Befreiung, für den Lebensunterhalt sorgen zu müssen. Jedoch sei beispielsweise auch Aischa kinderlos geblieben und wird dennoch von MuslimInnen sehr verehrt, vor

allem in ihrer Rolle als Lehrerin für die Gemeinschaft, da sie viel vom Propheten überliefert habe. Die Rechte und Pflichten von Mann und Frau seien zwar unterschiedlich, die Gleichberechtigung bestehe jedoch darin, dass sie gerecht verteilt sein müssen. Dennoch, ein Verbot für die Frau, einen Beruf nachzugehen, lasse sich nicht aus dem Koran ableiten. Auch hier wird auf einen bekannten weiblichen Namen aus dem Frühislam, nämlich auf Khadija, Muhammads erster Ehefrau und Geschäftsfrau, verwiesen. Auch auf den umstrittenen Vers 4:34 geht Horsch ein. Sie betont, dass die älteren Auslegungen von einer Überlegenheit des Mannes ausgehen, was durch den patriarchalen Kontext, in dem diese entstanden sind, begründet ist. Die neueren, die in einem Kontext entstehen, in dem von partnerschaftlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau ausgegangen wird, würden eher von einer Verantwortung sprechen. Dies zeigt ihrem Ermessen nach, dass das Verständnis des Korantextes immer in Entwicklung begriffen ist und sich verändert. Beim Polygamieverbot 4:3 betont sie wie andere "islamische Feministinnen" auch, dass der Fokus der Aussage darauf liegt, dass mehrere Ehefrauen nur dann zulässig sind, wenn alle gerecht behandelt werden können. Zudem sei die Einehe zur Norm geworden und die Mehrehe die Ausnahme, die auch gesellschaftlich nicht sehr anerkannt sei. Horsch analysiert weiter, dass in der frühen Zeit des Islam das koranische Ideal noch relativ gut umgesetzt wurde. Frauen hätten ihr Recht auf Bildung wahrgenommen, waren in der Öffentlichkeit präsent und im Berufsleben eingebunden. Heutzutage seien in manchen muslimischen Ländern solche Dinge nicht mehr denkbar. Ein schleichender Prozess habe dazu geführt, dass Frauen immer mehr aus der Öffentlichkeit verdrängt wurden und auf ihre biologische Rolle als Mutter reduziert werden. Frauen wurden zunehmend zu defizitären Wesen einem Mann hintan gestellt, der immer mehr zur Norm des Menschlichen erklärt wurde. Horsch betont, dass Frauen und Männern durch den Koran eine gleichberechtigte Stellung zugesprochen wird. Gleiche Rechte zu haben impliziere jedoch nicht, gleich gemacht zu werden. Auch das deutsche Gesetz kenne Unterschiede zwischen Männern und Frauen, etwa beim Wehrdienst oder beim Rentenalter. Auch auf die jungen, gebürtigen Musliminnen in Deutschland, die oben beschrieben wurden, geht sie ein. Horsch erkennt die Chance für die Frauen, sich in der Migrationssituation mit der Religion auseinanderzusetzen und in Deutschland mit bestimmten Traditionen brechen zu können. Im Kopftuch sieht sie jedoch keine Tradition, mit der man brechen sollte, sondern einen Ausdruck einer bewussten Selbstverortung und einen Ausdruck von Emanzipation. Das Tragen eines Kopftuches

ermöglichte es den jungen Frauen einerseits, ihren eigenen religiösen Standpunkt einzunehmen, aber auch die gesellschaftlichen Möglichkeiten zu nutzen, die ihnen Deutschland bietet, nämlich Bildung, Ausbildung und Freizeit. Denn durch das Tragen eines Kopftuches können sie sich häufig mit Erlaubnis der Eltern freier in der Mehrheitsgesellschaft bewegen. Für diese Frauen bestehe jedenfalls kein Widerspruch darin, sich als muslimische Frau zu emanzipieren und einen eigenen Weg einzuschlagen, zu dem auch das Kopftuch gehören kann. Horsch bezieht sich auf Birgit Rommelspacher, Professorin für Psychologie, die aufgezeigt hat, dass es für die Mehrheitsgesellschaft schwierig ist zu sehen, dass einerseits Widerstand gegen ihre Vorstellungen von Emanzipation selbst emanzipatorisch sein kann, und andererseits das Emanzipationskonzept der Mehrheitsgesellschaft repressiv sein kann, nämlich dann, wenn es unabhängig von der Lebenslage und kulturellen Traditionen seine Vorstellungen den anderen überstülpen möchte und im Namen von Freiheit und Gleichheit nichts anderes als Unterwerfung einfordert (vgl. Horsch 2004). Weshalb sich Silvia Horsch selber für die Bedeckung entschieden hat, wird nirgends erwähnt. Auf den Fotos der drei Betreiberinnen der Homepage ist jedoch zu sehen, dass sie alle verschleiert auftreten.

Eine weitere wichtige Plattform für Musliminnen (und Muslime) im Internet stellte ab 2005 das mehrfach prämierte Projekt muslimische-stimmen.de dar, das ein Sprachrohr sein und sich für Pluralismus und gegen Vorurteile und Diskriminierung von MuslimInnen einsetzen wollte. Im August 2013 jedoch wurde auf der Startseite verkündet, dass der Betrieb der Website eingestellt wird. Eine Begründung wurde bis auf weiteres (Stand: 02.10.13) nicht gegeben. Ziel des Projektes war der Austausch mit und unter MuslimInnen und Andersgläubigen. Es sollten so viele Menschen wie möglich zu möglichst unterschiedlichen Themen zu Worte kommen können, die europa- und deutschlandbezogene Themenpalette sollte dabei möglichst breit sein. Der gemeinnützige Verein muslimische stimmen e.V. arbeitete politisch und ideologisch unabhängig, seine Mitglieder zeichneten sich durch verschiedene Weltanschauungen aus (vgl. <http://muslimische-stimmen.de/ueber-uns/>, Zugriff: 16.08.2013). Auf der Seite sind verschiedene Veröffentlichungen mit „islamisch-feministischer“ Relevanz zu finden. In einer Reihe zum Thema „Frauen in der islamischen Geschichte“ widmet sich beispielsweise die deutsche Imamim Halima Krausen bedeutenden Frauenfiguren des Islam. Die Bandbreite der von ihr erarbeiteten Portraits reicht von direkten Nachfahren

des Propheten bis zu Theologinnen, Mystikerinnen, Naturwissenschaftlerinnen und Politikerinnen. Zum Thema „islamischer Feminismus“ erschienen auf der Seite zudem verschiedene Dossiers (z.B. <http://muslimische-stimmen.de/archiv-single/article/islamischer-feminismus-leitbilder-selbstverstaendnis-und-akteure/>, Zugriff: 02.10.2013), sowie Artikel, die als Statements zu aktuellen Medienberichten erschienen waren (z.B. <http://muslimische-stimmen.de/archiv-single/article/was-ihr-wollt-eine-tragoedie/>, Zugriff: 02.10.2013). In einem anderen Artikel mit „islamisch-feministischer“ Relevanz teilt Margot Badran ihre Beobachtungen zu Konferenzen über „islamischen Feminismus“ mit den LeserInnen der Homepage (<http://muslimische-stimmen.de/beitraege-single/article/islamischer-feminismus-drei-oeffentliche-foren-in-europa/>, Zugriff: 02.10.2013).

Dass der Koran auch dahingehend ausgelegt werden kann, dass man zum Schluss kommt, dass dieser Frauen kein Kopftuch vorschreibt, macht in Deutschland die islamische Theologin und Religionspädagogin Lamya Kaddor vor. Sie wehrt sich gegen den nicht nur von vielen muslimischen weiblichen Individuen, sondern auch muslimischen Verbänden und Gruppen propagierten Standpunkt, dass die Bedeckung ein unumgängliches Symbol der Unterwerfung unter Allah darstelle. Für Kaddor mahnt der Koran zwar zu einem sorgfältigen und sittsamen Einsatz der Kleidung, eine Bedeckung von Frauen würde er jedoch nicht mit Sittlichkeit begründen. Sie verweist in ihrer Analyse auf die Koranstelle 33:59, in der eine Bedeckung vielmehr als Schutz vor Belästigung angegeben wird (vgl. Kaddor 2009).

In der deutschen Übersetzung von Rudi Paret lautet der Vers:

*“Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, daß sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden. Gott aber ist barmherzig und bereit euch zu vergeben.“* (Paret 2001: 297)

Auch Vers 24:60 stützt Kaddors These, dass die Kleidungs Vorschriften auf die Abwendung von Schaden zielen. Bei Rudi Paret lautet der Vers wie folgt:

*“Und für diejenigen Frauen, die alt geworden sind (w. die sich (zur Ruhe) gesetzt*

*haben) und nicht (mehr) darauf rechnen können, zu heiraten, ist es keine Sünde, wenn sie ihre Kleider ablegen, soweit sie sich (dabei) nicht mit Schmuck herausputzen. Es ist aber besser für sie, sie verzichten darauf (sich in dieser Hinsicht Freiheiten zu erlauben). Gott hört und weiß (alles).” (Paret 2001: 249-250)*

Kaddors These sieht sie vor dem Hintergrund der Offenbarungszeit begründet, als in der Welt der arabischen Wüste raue moralische Vorstellungen und für Frauen gefährliche soziale Gegebenheiten geherrscht haben, die man nicht mit der heutigen Zeit vergleichen kann. Kaddor sieht aber auch hier keinen direkten Zwang zur Verhüllung. Eine Verhüllung des Kopfes diene ihres Ermessens dazu, Klassenunterschiede zwischen ehrbaren Frauen und beispielsweise Sklavinnen sichtbar zu machen. Aber auch bei den alten Griechen, im Christentum und im jüdischen Glauben sei es zu der damaligen Zeit üblich gewesen, dass sich Frauen mit bedecktem Haupt außerhalb des Hauses bewegten. Zudem habe eine Bedeckung auch Schutz vor Sonne, Staub und Sand geboten. Schließlich sollte eine Verschleierung auch im Zusammenhang mit den sexuellen Reizen, die zu jener Zeit von Haaren ausgingen, Schutz vor männlichen Phantasien und Übergriffen bieten. All diese Aspekte der Verschleierung hätten zwar im Koran keinen direkten Niederschlag gefunden, aber sie seien der Boden, auf dem das Schleiergebot des Korans entstanden sei. Die Koranexegese frage nicht umsonst nach Gründen der Herabsendung der einzelnen Verse. Deshalb müsse man sich heutzutage fragen, ob die im Vers geforderte Verschleierung des Kopfes noch ihren ursprünglichen Zweck erfüllt. Kaddor kommt zu dem Schluss, dass dies nicht der Fall ist. Schutz vor Belästigungen biete heute ein funktionierendes Rechtssystem, eine Bedeckung führe im Gegenteil eher zu Diskriminierung (vgl. Kaddor 2009).

Auf organisatorischer Ebene ist das *Zentrum für Frauenforschung- & Förderung (ZIF)* in Köln als wichtiger Akteur eines deutschen “islamischen Feminismus” zu nennen. Es besteht seit 1995 und hat sich zur Aufgabe gemacht, Identitätsprobleme von muslimischen Frauen und Mädchen zu bekämpfen. Die Arbeit wird von der Überzeugung getragen, dass angestrebte Veränderungen von den Frauen selbst kommen müssen. Sie setzt sich aus einem theoretischen, vor allem hermeneutischen, und einem praktischen Teil, der in erster Linie Frauen- und Mädchenförderung, die Überwindung von frauenfeindlichen, frauenmarginalisierenden Strukturen sowie Trainings betrifft,

zusammen. Was die Hermeneutik betrifft, wird der Koran und die darin enthaltenen Äußerungen Gottes als frauenbefreiend und frauenfördernd angesehen. Koranexegese und Hermeneutik seien vielseitig und unbegrenzt, die traditionellen, patriarchalen Auslegungen, die meist tradiert wurden, würden den Text beschränken und seine Kreativität und seinen freien Geist abtöten, oft auch absichtlich. Die Wissenschaftlerinnen des ZIF plädieren deshalb für eine vieldeutige und vielschichtige Anwendung von Textmaterial, die im Koran selbst, in Sure 3:3, Erwähnung finden würde. Die Theologinnen gehen in ihrer Argumentation bis zur Zeit der Offenbarungen zurück, als die Frauen von Gott Stellungnahmen zu männlichen Dominanzansprüchen forderten und diese auch erhielten. Die patriarchalen Strukturen setzten sich laut ZIF in Folge jedoch durch. Es gäbe aber keinen Grund, heutzutage nicht gegen Diskriminierung und Marginalisierung von Frauen aus dem wissenschaftlichen Bereich anzukämpfen. Das Zentrum verwendet auf seiner Homepage für die Hermeneutik die Metapher eines Pendels, das zwischen Text und Kontext schwingt, um einer Fragestellung gerecht zu werden und um den Geist des Textes zu erfassen. Die Frauen werden aufgefordert, sich mit den Texten des Korans selber auseinanderzusetzen und sich diese offenbar zu machen, da dies nur jedes Individuum für sich selber kann und da der Koran alle Menschen, unabhängig von Geschlecht, individuell anspricht. Das Zentrum setzt außerdem auf eine weltweite Zusammenarbeit (vgl. <http://www.zif-koeln.de>, Zugriff: 19.07.2013).

Im Jahr 2005 hat das ZIF eine Publikation herausgegeben, die sich dem umstrittenen Vers 4:34 annimmt. Im Titel *„Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qur’an, Sure 4 Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis“* wird auf das arabische Wörtchen „daraba“ angespielt, das in traditionellen Korankommentaren oft mit „schlagen“ übersetzt wird (siehe Kapitel 4.2.3 für den genauen Wortlaut des Verses) und dem Vers dadurch die Aussage verleiht, dass körperliche Gewalt von Männern gegenüber ihren Ehefrauen unter Umständen gerechtfertigt ist. Die Theologinnen betrachten den Vers zum einen in seinem soziokulturellen Kontext. Sowohl die Zeit und der soziale Kontext der Herabsendung als auch jene der Zeit, in der der Text entschlüsselt wird, werden analysiert. Zudem werden einzelne Texte zueinander in Beziehung gesetzt. Die Wissenschaftlerinnen gehen davon aus, dass im Koran eine generelle Gendergerechtigkeit und Gleichheit der Geschlechter



verankert ist. Sie stellen sich die Frage, ob die Frau aufgrund einer Offenbarung als grundlegend defizitäres Wesen betrachtet werden kann, das durch Gewalt in eine Richtung gelenkt werden muss oder ob die Frau ein freies Wesen ist, das selbstverantwortlich handeln und Konsequenzen tragen kann. Anhand von umfangreichen Beispielen wird aufgezeigt, dass klassische Kommentare eine hierarchische Anschauung zum Thema „Frau und Mann“ wiedergeben und dass häufig eine Ungleichheit der Geschlechter bereits angenommen wird. Die Frauen betonen jedoch, dass von einer wirtschaftlichen Überlegenheit des Mannes nicht auf eine ontologische, wesensgemäße Überlegenheit zu schließen ist und dass Männer dies auch nicht ausnutzen dürfen. Körperliche Gewalt und Schläge in einer Ehe würden dem Wesen der Ehe, das laut Koran geprägt von Schutz und Beistand ist, widersprechen. Darüber hinaus werden die verschiedenen Konnotationen, die das Wörtchen *daraba* als allgemein verwendeter Begriff im koranischen Kontext hat, aufgezeigt, nämlich „Entfernung“, „Trennung“, „Isolierung“, „Enthbung“ etc: „Der Begriff der körperlichen Züchtigung wird dagegen im Qur’an ausdrücklich nicht mit dem Wort „**daraba**“ [...] wiedergegeben.“ (ZIF 2005: 58, Hervorhebung im Original)

## 9. Fazit

Beim „islamischen Feminismus“ handelt es sich um einen internationalen Diskurs, der sowohl akademische, theologische Auseinandersetzung als auch politischer Aktionismus bedeutet. Auch wenn der Begriff an sich aufgrund verschiedener Konnotationen umstritten ist, so lassen sich „islamische Feministinnen“ vor allem dadurch charakterisieren, dass sie nach den schriftlichen Quellen des Islam – dem Koran und den Hadithen -, argumentieren, in ihrer Argumentation häufig auf wichtige weibliche Rollenmodelle der islamischen Geschichte verweisen und das Leben und Wirken des Propheten Muhammads zum Vorbild nehmen. „Islamische Feministinnen“ möchten aufzeigen, dass der Islam nicht per se frauenfeindlich ist – was ihm gerade von nicht-islamischer Seite her häufig vorgeworfen wird - sondern im Gegenteil, dass im Koran Gleichheit und Gerechtigkeit verankert sind und dass Unterdrückung und eine Hierarchisierung der Geschlechter auf traditionellen Praktiken beruhen und nicht auf Geboten bzw. dem Willen Gottes. Der „islamische Feminismus“ ist der Ansicht, dass sich gesellschaftlicher Wandel nur durch koranische Lehren legitimieren lässt.

Was die Emanzipation anbelangt, so hat sich gezeigt, dass Emanzipation nicht gleich Emanzipation bedeutet. Diese kann in unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Kontexten verschiedene Formen annehmen. Darüber hinaus haben selbst Gesellschaften, die scheinbar emanzipierte Frauen hervorgebracht haben, ungelöste Geschlechterfragen und überlagerte Probleme, die es zu lösen gilt. Ein emanzipatorisches Potential eines „islamischen Feminismus“ würde ich zunächst in der Tatsache erkennen, dass die Argumentationslinien der Frauen das Herz ihres Glaubens - nämlich das Wort Gottes, offenbart durch die schriftlichen Quellen des Islam und hier vor allem durch den Koran - betreffen und berühren. Sie haben das Potential, tradierte patriarchale Praktiken in Frage zu stellen und Traditionen zu ändern. Argumentationslinien, die ihre männlichen Glaubenskollegen eigentlich nicht ignorieren können, da es auch das Herz und die Suche nach dem Willen Gottes innerhalb ihres Glaubens betrifft.

Die Aktionsfelder des „islamischen Feminismus“ in islamischen Gesellschaften unterscheiden sich zu jenen in nicht-islamischen Ländern, wo die Frauen Teil einer religiösen Minderheit darstellen. So ist in Deutschland die Emanzipation gegen eine dem Islam oft feindselig eingestellte Mehrheitsgesellschaft ein wichtiger Teil des „islamischen

Feminismus“. Hier spielt die Identitätsfindung und die Darstellung der eigenen islamischen Wirklichkeit eine tragende Rolle, häufig in Form einer koranisch argumentierten Bedeckung. Darüber hinaus werden innerislamische Diskurse mit konservativen Kreisen geführt und durch Statements nach außen versucht, die öffentliche Meinung zum Islam positiv zu beeinflussen. In Malaysia hingegen, wo der Islam die Staatsreligion darstellt und das Leben von Frauen stark beeinflusst, müssen sich Frauen gegen konservative islamische Gesellschaftsschichten – Männer, aber auch traditionelle Frauen - behaupten, die die Mehrheitsgesellschaft bilden. Hier gehören Forderungen nach politischer Teilhabe und gesellschaftlichen Veränderungen zu den „islamisch-feministischen“ Zielen.

Es fällt auf, dass viele „islamische Feministinnen“ nicht in den typischen islamischen Zentren (wie Nordafrika, Pakistan, Iran, Saudi-Arabien etc.) beheimatet sind, sondern in der islamischen Peripherie. So sind viele Aktivistinnen, zu denen viele Exil-Musliminnen zählen, auch in den USA und Europa tätig. Wegen ihren Ideen würden sie in vielen islamischen Ländern verfolgt werden. Dies hängt mit den liberaleren Gesetzgebungen und gesellschaftlichen Bedingungen in nicht-islamischen Ländern zusammen. Die Frauen müssen keine rechtlichen oder gesellschaftlichen Sanktionen befürchten, wenn sie sich gegen islamische Regime zur Wehr setzen, eigene Koraninterpretationen befürworten und altbekannte Traditionen in Frage stellen. In strikt islamischen Gesellschaften wie beispielsweise der islamischen Republik Iran ist so etwas schwieriger, aber auch in Ägypten kann feministisches Engagement eine Gefahr für Feministinnen darstellen. So wurde zum Beispiel Nawal el Saadawi aus Ägypten für ihre Aktivitäten unter Präsident Sadat ins Gefängnis gesteckt und von islamistischen Gegnern mit dem Tod bedroht (vgl. bpb o.J.). In liberaleren islamischen Ländern und nicht-islamischen Gesellschaften finden „islamische Feministinnen“ durchaus Gehör. Sie treten im öffentlichen Raum auf, schreiben Kolumnen in Zeitungen und werden in Expertenrunden geladen. Sie initiieren Kampagnen gegen häusliche Gewalt und nehmen Einfluss auf Rechtsreformen. Manchmal gelingt es ihnen, einflussreiche Verbündete zu finden, was ihre Chancen auf Erfolg erhöht, beispielsweise in Marokko, wo König Mohammed VI. ein neues Familienrecht auf den Weg brachte, das für seine Fortschrittlichkeit international gelobt wird (vgl. Schröter 2011). Es fällt außerdem auf, dass bedeutende Rollen auch Konvertitinnen (z.B. Amina Wadud in den USA) spielen, die durch ihre bewusst

entschiedene Hinwendung und Konversion zum Islam oft bedeutendes Wissen über diesen erlangt haben. Das emanzipatorische Potential eines „islamischen Feminismus“ liegt vor allem in der weiblichen Koranexegese und ihren Implikationen für die Lebensrealitäten von muslimischen Frauen in islamischen, aber auch nicht-islamischen Gesellschaften. Es gibt mehrere kontroverse Koranverse, auf die sich die Unterdrückung von Frauen im Islam historisch begründen lässt. Durch eine historische Einbettung dieser Verse in ihre Offenbarungszeit sowie durch eine Kontextualisierung können diese Verse neue Bedeutungen erhalten, traditionelle Praktiken in Frage stellen und herausfordern. Auch der international geführte Diskurs bietet einiges an Potential zur Emanzipation. So wird durch Verbreitung und Bezugnahme Wissen vermittelt, das auch Frauen erreichen kann, die sich ihrer Rechte nicht bewusst sind und traditionelle Praktiken als „von Gott gegeben“ akzeptieren. Hier spielt auch das Internet eine wichtige Rolle, denn durch dieses „neue Medium“ schaffen es auch viele Frauen in repressiven Gesellschaften, Meinungen zu erfahren und kundzutun.

Aber was ist nun mit Malala Yousafzai aus Pakistan? Ist sie in die Reihen der „islamischen Feministinnen“ einzuordnen? Nach dem Prinzip, dass sich „islamischer Feminismus“ dadurch auszeichnet, dass er nach den islamischen Quellen des Islam argumentiert, ist Malala keine „islamische Feministin“. Sie argumentiert nach meinen Recherchen ausschließlich nach den UN-Menschenrechten. Nichtsdestotrotz ist sie eine Frau, die sich gegen Unterdrückung, die im Namen des Islam stattfindet, zur Wehr setzt, traditionelle Praktiken in Frage stellt und sich für die Rechte von Frauen und Mädchen weltweit einsetzt.

## 10. Literaturverzeichnis

- Afshar, Haleh (1996): Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies. In: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives. Reading: Ithaca Press, 197-214.
- Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven/London: Yale University Press.
- Ahmed, Leila (2004): Der Diskurs des Schleiers. In: Youssef, Houda (Hg.): Abschied vom Harem? Selbstbilder-Fremdbilder muslimischer Frauen. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 47-88.
- Amirpur, Katajun (2013): Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte. München: C.H. Beck Verlag.
- Badinter, Elisabeth (2010): Das Kopftuch ist ein politisches Symbol. In: Schwarzer, Alice (Hg.): Die grosse Verschleierung. Für Integration. Gegen Islamismus. Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag, 105-111. (Zuerst erschienen in EMMA 1991)
- Badran, Margot (2009): Feminism in Islam. Secular and religious Convergences. Oxford: Oneworld Publications.
- Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg., 2009): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transkript Verlag.
- Bilgin, Beyza (1997): Das emanzipatorische Potential des Islams. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechthild M. (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, 199-216.
- Elger, Ralf/Stolleis, Friederike (Hg., 2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte - Alltag - Kultur. München: C.H. Beck Verlag.
- El-Nimr, Raga' (1996): Women in Islamic Law. In: Yamani, Mai (Hg.): Feminism and Islam. Legal and Literacy Perspectives. Reading: Ithaca Press, 87-102.
- Erbakan, Amina (1999): Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?. In: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel Verlag, 57-82.
- Ferchl, Dieter (1991): Al-Buhari. Die Sammlung der Hadithe. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Hassan, Riffat (1997): Feministische Interpretationen des Islams. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechthild M. (Hg.): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, 217-233.

- Herrmann, Kerry (2009): Gender-Jihad: Der Kampf islamischer Feministinnen für Frauenrechte und eine Neuauslegung des Korans. Dipl.-Arbeit. München/Ravensburg: Grin Verlag.
- Laudowicz, Edith (Hg., 1992): Frauen im Islam. Ein Überblick. In: Fatimas Töchter. Frauen im Islam. Köln: PapyRossa Verlag, 7-61.
- Laudowicz, Edith (Hg., 1992): Fatimas Töchter. Frauen im Islam. Köln: PapyRossa Verlag.
- Mernissi, Fatima (1997): Die vergessene Macht. Frauen im Wandel der islamischen Welt. Die Frau in der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Mernissi, Fatima (1998 [1987]): The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Reading: Perseus Books.
- Misra, Geetanjali/Chandiramani, Radhika (Hg., 2005): Sexuality, Gender and Rights. Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia. Neu Delhi/London/Thousand Oaks: Sage Publications.
- Monjezi-Brown, Indre (2009): Muslimische Frauen und das Kopftuch – Hijab und Islamischer Feminismus. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transkript Verlag, 437-463.
- Paret Rudi (2001 [1979]): Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Pusch, Barbara (2001): Die neue muslimische Frau. Standpunkte und Analysen. Würzburg: Ergon Verlag.
- Ramazanoğlu, Yıldız (2001): Islamistische und feministische Frauen. In: Pusch, Barbara (Hg.): Die neue muslimische Frau. Standpunkte und Analysen. Würzburg: Ergon Verlag, 89-110.
- Rasuly-Paleczek, Gabriele (1999): Frauen in islamischen Welten – Anmerkungen aus westlich-europäischer Sicht. In: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel Verlag, 9-21.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transkript Verlag, 395-411.
- Safwat, Iris (1999): Die Stellung der Frau im Islam. In: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel Verlag, 35-54.

- Salem, Isam Kamel (1984): Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung. Berlin: Express-Edition Verlag.
- Schneider, Irene (2011): Der Islam und die Frauen. München: C.H. Beck Verlag.
- Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechthild M. (1997): Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag.
- Schwarzer, Alice (Hg., 2010): Die grosse Verschleierung. Für Integration. Gegen Islamismus. Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag.
- Schwarzer, Alice (Hg., 2010): Für ein Burka-Verbot. In: Die grosse Verschleierung. Für Integration. Gegen Islamismus. Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag, 228-237. (Zuerst erschienen in Frankfurter Allgemeinen Zeitung 20.07.2010)
- Selim, Nahed (2007): Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam. München: Piper Verlag.
- Shuib, Rashidah (2005): Speaking with a new voice: Sisters in Islam in Malaysia. In: Misra, Geetanjali/Chandiramani, Radhika (Hg.): Sexuality, Gender and Rights. Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia. Neu Delhi/London/Thousand Oaks: Sage Publications, 186-203.
- Spuler-Stegemann, Ursula (2007): Die 101 wichtigsten Fragen. Islam. München: C.H. Beck Verlag.
- Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg., 1999): Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel Verlag.
- Wadud, Amina (1999): Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford: University Press.
- Wadud, Amina (2006): Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam. Oxford: Oneworld Publications.
- Yamani, Mai (1996): Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives. Reading: Ithaca Press.
- Youssef, Houda (Hg., 2004): Abschied vom Harem? Selbstbilder-Fremdbilder muslimischer Frauen. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hg., 2005): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qur'an Sura 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam. Köln.

## Internetquellen:

- bpb (o. J.): Bundeszentrale für politische Bildung,  
<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21681/saadawi-nawal-al>,  
[Zugriff: 22.05.2013]
- Badran, Margot (2005): Islamischer Feminismus ist ein weltweiter Diskurs.  
Interview vom 21.06.2005, <http://de.qantara.de/Islamischer-Feminismus-ist-ein-weltweiter-Diskurs/795c758i1p99/index.html>, [Zugriff: 17.05.2013]
- Badran, Margot (2007): Islamischer Feminismus - Drei öffentliche Foren in Europa.  
<http://muslimische-stimmen.de/beitraege-single/article/islamischer-feminismus-drei-oeffentliche-foren-in-europa/?cHash=37e05811dccc261a08530ba06f28b577&type=98>, [Zugriff: 28.05.2013]
- Blackburn, Susan (2011): Woman and Islam. In: Inside Indonesia. Jan-Mar 2011,  
<http://www.insideindonesia.org/feature-editions/women-and-islam>, [Zugriff: 19.05.2013]
- Boria, Simone [Redakteurin] (2011): 52radiominuten spezial Islamischer Feminismus-Vortrag von Amira Hafner-Al Jabaji. Radio FRO 105,0.  
Veröffentlicht am 10.03.2011, <http://cba.fro.at/43583>, [Zugriff: 20.06.2013]
- Deutsche UNESCO-Kommission (2006): Weltbericht Bildung für alle. 2006.  
Kurzfassung. Alphabetisierung weltweit.  
<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001442/144270ger.pdf>, [Zugriff: 26.05.2013]
- Duden Online (2013): <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Feminismus>,  
[Zugriff: 22.05.2013]
- El Gawhary, Karim (2007): Ihre Exzellenz, die Frau Richter in am Nil. Die Presse,  
21.05.2007, <http://diepresse.com/home/panorama/welt/307605/Ihre-Exzellenz-die-Frau-Richter-in-am-Nil>, [Zugriff: 17.05.2013]
- Farsaie, Fahimeh (2004): "So üben wir Geduld". Islam und Menschenrechte.  
KulturAustausch Online, <http://cms.ifa.de/pub/kulturaustausch/archiv/zfk-2003/willkommen-im-club/farsaie/>, [Zugriff: 30.07.2013]
- Haddad, Joumana (2011): Religion und Feminismus – ein Widerspruch in sich?  
<http://www.welt.de/debatte/kolumnen/auf-eine-zigarre/article12932705/Religion-und-Feminismus-ein-Widerspruch-in-sich.html>, [Zugriff: 22.05.2013]
- Harvey, Clare (2011): Profile: Asia Foundation's Lies Marcoes, A Top Islam and Gender Expert in Indonesia. <http://asiafoundation.org/in-asia/2011/01/26/profile-asia-foundation's-lies-marcoes-a-top-islam-and-gender-expert-in-indonesia/>,  
[Zugriff: 17.05.2013]



- Horsch, Silvia (2004): Frauen im Islam, <http://www.nafisa.de/frau-und-islam/frauen-im-islam-silvia-horsch/>, [Zugriff: 27.07.2013]
- Kaddor, Lamyia (2009): Gott fordert kein verhülltes Gesicht. Rheinischer Merkur Nr. 43, 22.10.2009, <http://www.muslimen-in-niederkassel.de/GottfordertkeinverhuelltesGesicht.pdf>, [Zugriff: 28.07.2013]
- Khadija Conference (2013): <http://khadijaconference.com>, [Zugriff: 15.07.2013]
- Mir-Hosseini, Ziba (2013): <http://www.zibamirhosseini.com>, [Zugriff: 22.05.2013]
- Monjezi-Brown, Indre (o. J.): Islamischer Feminismus - Leitbilder, Selbstverständnis und Akteure. Dossier Muslimische Vielfalt in Deutschland, [http://www.migration-boell.de/web/integration/47\\_1139.asp](http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1139.asp), [Zugriff: 27.04.2013]
- Musawah (2013): About Musawah. <http://www.musawah.org/about-musawah> [Zugriff: 08.09.2013]
- Schröter, Susanne (2011): Welche Chancen hat der islamische Feminismus? <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/frauen-im-islam-welche-chancen-hat-der-islamische-feminismus-11536377.html>, [Zugriff: 20.8.2013]
- Sikand, Yoginder (2005): Interview Margot Badran: "Islamischer Feminismus ist ein weltweiter Diskurs", <http://de.qantara.de/Islamischer-Feminismus-ist-ein-weltweiter-Diskurs/795c758i1p99/index.html>, [Zugriff: 22.05.2013]
- Sikand, Yoginder (2010): Understanding Islamic Feminism: Interview With Ziba Mir-Hosseini, <http://www.countercurrents.org/sikand070210.htm>, [Zugriff: 12.05.2013]
- Sisters in Islam (o. J. a): Best Practices on Muslim Family Law Issues, <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1050.8>, [Zugriff: 22.05.2013]
- Sisters in Islam (o. J. b): Attac on Monogamy Campaign, <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1014.7>, [Zugriff: 22.05.2013]
- Sisters in Islam (o. J. c): The SIS Story. <http://www.sistersinislam.org.my/page.php?35>, [Zugriff: 20.08.2013]
- Sisters in Islam (21999[1991]): Are men allowed to beat their wives? [http://www.sistersinislam.org.my/files/downloads/are\\_muslim\\_men\\_allow\\_to\\_be\\_at\\_their\\_wives\\_v12-1.pdf](http://www.sistersinislam.org.my/files/downloads/are_muslim_men_allow_to_be_at_their_wives_v12-1.pdf), [Zugriff: 20.08.2013]
- Sisters in Islam (2004): What's with the Hijab? (12 February 2004). <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.987.120>, [Zugriff: 20.08.2013]
- Sisters in Islam (2013 a): Focus on effective Enforcement of Polygamy Laws. Pressemeldung vom 30.07.2013, <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1191.7>, [Zugriff: 11.08.2013]
- Sisters in Islam (2013 b): <http://www.sistersinislam.org.my>, [Zugriff: 20.08.2013]

Strahm, Doris (2011): Konflikt-Stoff: Feministische Debatten um das Kopftuch, [http://interrelthinktank.ch/archivos/Konflikt-Stoff\\_Strahm.pdf](http://interrelthinktank.ch/archivos/Konflikt-Stoff_Strahm.pdf), [Zugriff: 06.07.2013]

Taz.de (2011): Das ist islamischer Feminismus, <http://www.taz.de/!76419/>, [Zugriff: 22.05.2013]

Yousafzai, Malala (2012): Malala Yousafzai's Blog, <http://www.malala-yousafzai.com>, [Zugriff: 10.05.2013]

Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung ZIF (o. J.): <http://www.zif-koeln.de/7788.html>, [Zugriff: 19.07.2013]

## 11. Zusammenfassung

„Islamischer Feminismus“ – manch einer ortet in diesem Wortpaar ein Oxymoron, ein Widerspruch in sich. Zu weit weg mögen islamische bzw. muslimische Frauen von einer „emanzipierten“ Lebensweise, wie man sie von Vertreterinnen eines „westlichen“ Feminismus wie beispielsweise Alice Schwarzer kennt, scheinen.

Diese Diplomarbeit widmet sich der Frage, ob ein „islamischer Feminismus“ in der Tat jeglicher Grundlage entbehrt oder ob in ihm emanzipatorisches Potential zu verorten ist. Es wird herausgearbeitet, dass die Stellung der Frau im Islam stark von seinen schriftlichen Quellen – dem Koran und den Hadithen – und deren Auslegungen geprägt ist. Und zwar sowohl was die Position der Frau im islamischen Glauben als auch in der jeweiligen realen Lebenswelt – in islamischen, aber auch nicht-islamischen Gesellschaften - anbelangt. Weibliche Belange betreffende Koranstellen waren in der Vergangenheit jedoch ausschließlich von männlichen, traditionellen Interpretationen geprägt, worauf sich reale Benachteiligungen und Unterdrückung begründen lassen können. Hier setzt der „islamische Feminismus“ an, indem er eine weibliche Sichtweise in die Koranexegese einbringt und innerhalb des Islam nach Wegen sucht, die die Emanzipation von islamischen Frauen möglich machen und unterstützen, was einerseits auf viel Zustimmung, aber andererseits auch mehrfach auf Ablehnung stößt.

Die Aktionsfelder des „islamischen Feminismus“ betreffen jedoch nicht nur eine theoretische Auseinandersetzung mit den überlieferten Quellen des Islam und der darin verorteten Stellung der Frau, sondern nehmen verschiedene aktionistische, emanzipatorische Formen an, die je nach gesellschaftlichem, politischem, sozialen und rechtlichen Kontext variieren. Ein eigenes Kapitel dieser Diplomarbeit ist der Organisation *Sisters in Islam* im islamisch geprägten Malaysia gewidmet, die nicht nur im eigenen Land große Bekanntheit erlangen konnte, sondern ein Beispiel für den globalen Diskurs und die weltweite Vernetzung von „islamischen Feministinnen“ darstellt. Dem gegenüber steht das Beispiel von „islamischen Feministinnen“ in Deutschland, die in einem anderen, nicht-islamischen Kontext agieren und sich anderen Herausforderungen stellen müssen.

„Islamischer Feminismus“ ist mit einem „westlich“ gedachten Feminismus nicht gleichzusetzen. Es ist vielmehr ein globaler Diskurs, der viel Raum für Zustimmung, aber auch Ablehnung und Diffamierung lässt. Ebenso hat der Begriff „Emanzipation“ eine große Bandbreite an Bedeutungen und nimmt in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Formen an.

## 12. English Summary

'Islamic feminism' – some might call this pair of words an oxymoron, or a contradiction in terms. Islamic or Muslim women arguably seem too far removed from any kind of 'emancipated' lifestyle as advocates of 'Western' feminism such as Alice Schwarzer know it.

This thesis looks at whether the concept of Islamic feminism is completely unfounded in reality or whether some emancipatory potential lies within. It is argued that the position of women in Islam is heavily influenced by the written sources of the religion – the Koran and the Hadith – and their interpretations. This pertains both to the position of women within the Islamic faith as well as in their respective surroundings in the 'real' world – in Muslim and in non-Muslim societies. In the past, passages of the Koran dealing with women's issues were subject only to traditional male interpretations, however, which may be the reason behind tangible discrimination and suppression. This is where the concept of Islamic feminism can be applied, in that it brings a female perspective into the Quranic exegesis and looks for ways to render possible and promote the emancipation of Muslim women in Islam, which is backed in many quarters but also met with disapproval in several others.

However, Islamic feminism's spheres of activity are not merely restricted to theoretical discussion of the origins of Islam and the position of women as a result of these, but instead take on different actionistic and emancipatory forms, which vary according to the societal, political, social and legal context. A chapter of this thesis is dedicated to the *Sisters in Islam* organisation in Islam-influenced Malaysia, which has managed not only to become high profile nationally, but is also an example of global discourse and worldwide networking of Islamic feminists. In contrast to this is the example of Islamic feminists in Germany, who are acting in a different, non-Islamic context and tackling other challenges. Islamic feminism cannot be equated with any 'Western' take on feminism. Rather, it is a global discourse which allows plenty of scope for acceptance, but also for disapproval and defamation. Likewise, the term 'emancipation' also has a broad range of meanings and takes on various forms depending on the context.

### **13. Danksagung**

Mein herzlicher Dank gilt meiner Diplomarbeitsbetreuerin Prof. Dannecker, die mich jederzeit unterstützte und mir im Zuge meines Studienabschlusses mit wertvollem Rat zur Seite stand. Besonders danken möchte ich M, der meine monatelange, allabendliche Abwesenheit nicht nur akzeptierte, sondern mich im Gegenteil auch immer wieder in meinem Tun ermutigte. Und natürlich M, die abends immer brav geschlafen hat, damit Mama schreiben konnte.

## 14. Curriculum Vitae

### Schulische Ausbildung

06/97	Matura
09/95 - 06/97	Bundesoberrealgymnasium Feldkirch, musischer Zweig
09/89 - 09/95	Bundesgymnasium Bludenz
09/85 - 09/89	Volksschule Nenzing/Vlbg.

---

### Universitäre Ausbildung

seit 10/06	Studium der Internationalen Entwicklung an der Universität Wien
09/99 - 09/01	Abendstudium an der Bayerischen Akademie für Werbung und Marketing (BAW) in München
09/97 - 02/98	Soziologie- und Publizistikstudium an der Universität Wien

---

### Berufstätigkeit

06/08 – dato	Teilzeitstelle (20h) bei Kindernothilfe Österreich in den Bereichen Onlinemarketing und Fundraising, (Okt. 2012 bis Okt. 2013 Karenzunterbrechung)
02/08 – 05/08	ehrenamtliche Tätigkeit bei Kindernothilfe Österreich
04/05 – 07/06	Account Manager bei AHA puttner red cell GmbH Werbeagentur in Wien
09/01 – 03/05	Account Manager bei TBWA/WIEN GmbH Werbeagentur
06/99 - 07/01	Assistenz der Geschäftsführung und Kundenberaterin bei Franz & Gröger GmbH Werbeagentur in München